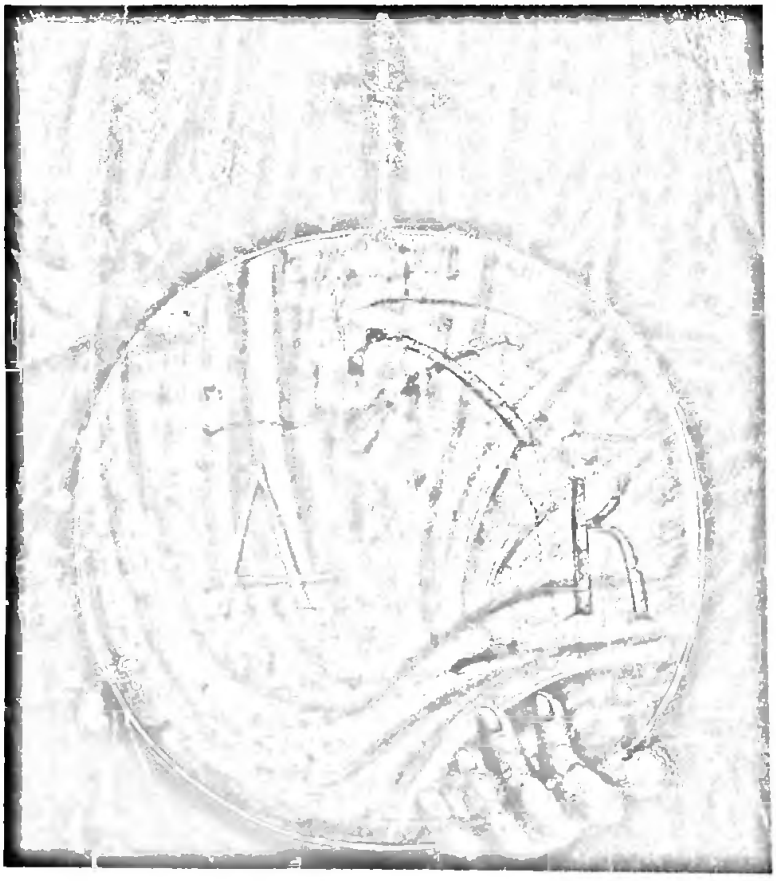
Prof. N. Chițescu · Pr. Prof. Isidor Todoran · Pr. Prof. Petreuță

TEOLOGIA
DOGMATICĂ ŞI SIMBOLICĂ

volumul 2



MANUAL PENTRU FACULTĂŢILE TEOLOGICE

Copertă: Monica Tămăşan
Tehnoredactare: Dana Mera
Corectură: Monica Felecan şi Ioana Ursu
Lectură: Nicoleta Pălimaru

© EDITURA RENAŞTEREA

Piaţa Avram Iancu 18
400117 Cluj-Napoca
tel/fax: 0264/599649
site: www.renasterea-cluj.ro
e-mail: editura_renasterea@yahoo.com

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
CHIŢESCU, NICOLAE

Teologia dogmatică şi simbolică : manual pentru facultăţile teologice / prof. N. Chiţescu, pr. prof. I. Petreuţă, pr. prof. Isidor Todoran ; tipărit cu binecuvântarea Înaltpreasfinţitului Bartolomeu, arhiepiscop al Vadului, Feleacului şi Clujului, mitropolit al Clujului, Albei, Crişanei şi Maramureşului. - Cluj-Napoca : Renaşterea, 2008-
vol. 1

ISBN 978-973-1714-34-9
Vol. 2. - 2010. - ISBN 978-973-1714-87-5

I. Petreuţă, Ioan
II. Todoran, Isidor
23(075.8)

TEOLOGIA DOGMATICĂ ŞI SIMBOLICĂ

MANUAL PENTRU FACULTĂŢILE TEOLOGICE

Vol. II

– ediţia a III-a –

Tipărit cu binecuvântarea IPS Bartolomeu,
Arhiepiscop al Vadului, Feleacului şi Clujului,
Mitropolit al Clujului, Albei, Crişanei şi Maramureşului

editura Renaşterea

Cluj-Napoca
2010

Partea a II-a

TEOLOGIA DOGMATICĂ GENERALĂ SAU PRINCIPIALĂ ŞI SIMBOLICĂ

(CONTINUARE)

4. DUMNEZEU MÂNTUITORUL

4.1. Cuprinsul şi însemnătatea dogmei

4.1.1. Pregătirea omenirii pentru primirea unui Mântuitor. Necesitatea Întrupării

4.1.1.1. Consideraţii generale

Prin căderea în păcat, omul a ajuns sub stăpânirea acestuia şi a diavolului, pierzând comunitatea harică cu Dumnezeu şi intrând în moarte spirituală şi în osândă la moarte veşnică. Deşi prin alterarea chipului lui Dumnezeu în om şi prin pierderea harului divin, nu se pierduse şi orice putinţă de săvârşire a binelui, totuşi înclinarea mai mult spre rău decât spre bine şi îndelungata practicare a păcatului au dus pe om într-o tot mai adâncă afundare în rău şi la înstrăinare din ce în ce mai mare de Dumnezeu. În asemenea stare, cu totul anormală, şi sub osândă fiind, omul nu se putea întoarce la Dumnezeu, nu se putea mântui numai prin propriile sale puteri, ci se îndrepta spre pieirea veşnică.

Dar Creatorul n-a voit pieirea veşnică a omului, căci nu pentru aceasta crease pe om. De aceea, în infinita Sa bunătate şi iubire de oameni Dumnezeu a găsit, prin înţelepciunea Sa, mijlocul cel mai bun al izbăvirii de rău, hotărând întruparea Fiului pentru mântuirea lumii (Ef 2, 4-5; Tit 3, 4-5).

Coborârea Fiului prin întrupare, pentru ridicarea omului, a fost concepută şi hotărâtă de Dumnezeu, din eternitate, întrucât El, deasupra timpului fiind, ştia că omul va cădea. În Sfânta Scriptură, această hotărâre din veşnicie a lui Dumnezeu, referitoare la mântuirea omului, se numeşte mai înainte hotărâre şi preştiinţă (FA 2, 23; 1 Ptr 1, 20), *„taină a voii Sale, după bunăvoinţa Sa, precum mai înainte a hotărât întru Sine"* (Ef 1, 9), *„taina cea din veci ascunsă în Dumnezeu"* (Ef 3, 9; Rm 16, 25-26; Col 1, 26), buna voie a Sa şi dar *„care ni s-a dat nouă întru Hristos Iisus mai înainte de toţi vecii"* (2 Tim 1, 9). Dată fiind eternitatea şi neschimbabilitatea lui Dumnezeu, hotărârea de răscumpărare în Hristos stă împreună cu planul veşnic de creaţie a lumii şi e rânduită *„mai înainte de veci, spre mărirea noastră"* (1 Co 2, 7).

Motivul acestei hotărâri perfect libere a lui Dumnezeu, adică *„după bunăvoinţa voii Sale..., după sfatul voii Sale"* (Ef 1, 5, 9), este acelaşi ca şi al creării lumii, anume bunătatea dumnezeiască. *„Aşa a iubit Dumnezeu lumea, încât şi pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică"* (In 3, 16); *„Dumnezeu, bogat fiind întru milă, pentru multa Sa dragoste cu care ne-a iubit pe noi, măcar că eram morţi prin păcatele noastre, ne-a înviat împreună cu Hristos"* (Ef 2, 4-5). Tot aşa şi scopul întrupării Fiului, spre mântuirea oamenilor, este acelaşi ca al creaţiei: mărirea lui Dumnezeu şi fericirea făpturilor Sale. *„Mai înainte rânduindu-ne pe noi, în a Sa dragoste, spre înfierea cea prin Iisus Hristos..., spre lauda măririi darului Său"* (Ef 1, 5-6), *„ca*

să fim spre lauda măririi Sale" (Idem, v. 12) şi *„ca să arate în veacurile viitoare bogăţia cea mare a darului Său, prin bunătatea arătată nouă, întru Hristos Iisus*" (Ef 2, 7). Opera mântuirii este lucrarea dragostei, milei şi harului lui Dumnezeu (Ef 2, 4; Tit 2, 11; 3, 4; Rm 3, 24).

Răscumpărarea prin Iisus Hristos a omului căzut se numeşte iconomie sau mântuirea obiectivă sau generală; iar însuşirea de fiecare om a acestei mântuiri, prin harul Duhului Sfânt, se numeşte îndreptare, sfinţire sau mântuire subiectivă, întemeiată pe cea obiectivă.

Creştinismul fiind religia mântuirii, în centrul dogmaticii ortodoxe stă învăţătura despre mântuirea în Hristos, soteriologia. Centrul existenţei şi al istoriei îl formează Iisus Hristos. Astfel că soteriologia presupune învăţătura despre persoana lui Iisus Hristos, hristologia. Istoria lumii, anterioară lui Hristos, este timpul de pregătire a omenirii pentru primirea lui Hristos, iar cea de după El, timpul însuşirii personale a mântuirii realizate în El.

Ţinând seama de acestea, în chip firesc, în expunerea învăţăturii despre mântuire se vor cuprinde ca principale puncte: Pregătirea oamenilor pentru primirea Mântuitorului; Întruparea; Persoana divino-umană a Mântuitorului şi opera realizată de El. Evident că şi adevărurile care urmează după aceasta, cele referitoare la însuşirea mântuirii şi la viaţa de veci, presupun Persoana şi opera lui Hristos şi se întemeiază pe acestea ca pe nişte baze necesare.

4.1.1.2. Pregătirea păgânilor şi iudeilor

Hotărârea cea din veci a lui Dumnezeu cu privire la mântuirea lumii a fost împlinită de Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu, Care S-a întrupat la „plinirea vremii", adică atunci când pregătirea omenirii de către Providenţa divină pentru primirea Mântuitorului se împlinise.

Pregătirea neamului omenesc pentru mântuire, sau netezirea drumului spre mântuire, s-a făcut pe linie dublă, în lumea păgână şi în poporul ales, la iudei.

În lumea păgână, oamenii au fost pregătiţi spre mântuire în chip natural şi pozitiv. Natural, prin legea morală naturală (Rm 1, 19-20; 2, 15), manifestată în conştiinţă, prin care se păstra şi se nutrea înclinaţia spre adevăr şi bine, spre Dumnezeu. Pe de altă parte, păcatul dezvoltându-se mereu şi împreună cu el şi suferinţele de tot felul, prin însăşi experienţa religioasă şi morală, se întărea sentimentul vinovăţiei umane, se trezea sentimentul părăsirii de către Dumnezeu şi cel al neputinţei omeneşti, precum şi dorinţa după un ajutor dumnezeiesc. Pozitiv, prin reminiscenţele din Revelaţia primordială şi prin diferite acţiuni ale Providenţei divine. Aici se adaugă relaţiile, neîntrerupte cu totul niciodată, ale păgânilor cu iudeii, ca şi traducerea cărţilor din Vechiul Testament în limba greacă, în secolul al III-lea î. Hr., prin care s-au cunoscut, în parte, ideile despre venirea unui mântuitor şi s-a influenţat asupra vieţii religioase şi morale a popoarelor lumii vechi, păgâne. Unii Sfinţi Părinţi sunt de părere că înţelepţii elini au cunoscut religia mozaică şi vechile cărţi sfinte ale iudeilor, inspirându-se din ele. Însăşi Sfânta Scriptură exprimă ideea că activitatea de pregătire a mântuirii cuprinde pe toţi oamenii, zicând despre Cuvântul că *„era lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul ce vine în lume*"(In 1, 9).

Într-adevăr, nevoia de mântuire a omenirii din robia răului a fost simţită de toate popoarele. Dorinţa de răscumpărare a sufletelor şi jertfele, semn al acestei dorinţe şi mijloc de împăcare, le întâlnim în toate religiile. Miturile şi legendele multor popoare din antichitatea păgână exprimă în felurite forme nădejdea într-un răscumpărător.

Conţinutul acestor mituri, dintre care unele vorbesc despre un şarpe răufăcător, altele despre originea divină şi despre naşterea din Fecioară a Celui ce va mântui pe oameni, iar altele dau unele indicaţii asupra timpului în care Cel aşteptat va trebui să apară, nu este străin

de istorisirea biblică despre căderea primului om prin înșelăciunea diavolului în chip de șarpe, de făgăduința protoevangheliei și de profețiile mesianice ale Vechiului Testament.

Că Orientul păgân aștepta un mântuitor și că se cunoștea chiar timpul și locul apariției lui, o dovedește și venirea magilor la nașterea Domnului.

Mântuitorul Însuși află la păgâni credință care nu era nici în Israel (Mt 8, 10). Căci, și între păgâni, Dumnezeu, *„ca un făcător de bine, nu S-a lăsat pe Sine fără mărturie"* (FA 14, 17). Apoi repedea răspândire a creștinismului în lumea păgână, prin predica Apostolilor, arată că nu numai iudeii, ci și păgânii erau pregătiți în bună parte pentru primirea Evangheliei, devenind receptivi față de harul lui Hristos (1 Ptr 1, 1; Rm 10, 18).

Pe iudei i-a pregătit Dumnezeu pentru primirea Mântuitorului mai ales în chip pozitiv. La iudei se păstrează, cu toată sfințenia, prin acțiunea Providenței, făgăduința protoevangheliei, adăugându-i-se mereu prin patriarhi și profeți, lămuriri și amănunte descoperite de Dumnezeu. Avraam, Isaac și Iacob primesc din nou și mai precis făgăduința Răscumpărătorului, descoperindu-li-se că într-un urmaș al lor *„se vor binecuvânta toate neamurile pământului"* (Fc 22, 18; 26, 4; 28, 14). Prin Iacob se prezice timpul venirii Mântuitorului și seminția din care Se va naște, El fiind *„așteptarea neamurilor"* (Fc 49, 10), iar prin Moise se descoperă că va fi profet (Dt 18, 15).

Legea dată prin Moise dezvoltă conștiința păcatului și sentimentul vinei, provocând și alimentând dorința după mântuire, fiind astfel învățătoare sau pedagog spre Hristos (Ga 3, 24). Spre același scop tind orânduielile ceremoniale, ca mărturii ale trebuinței ajutorului de sus, deoarece jertfele și ceremoniile Vechiului Testament nu procură, ci numai simbolizează harul mântuitor. Tot așa și numeroasele **tipuri** din viața diferitelor persoane importante în istoria religioasă a iudeilor, ca și evenimente și împrejurări din această istorie, prefigurau evenimente din viața viitorului Mesia și mântuirea adusă prin El.

Prin profeți, în sfârșit, descoperirile dumnezeiești cu privire la mântuire și la modul împlinirii ei devin tot mai numeroase și mai precise, cunoscându-se astfel, de mai înainte, demnitățile Mântuitorului, și toate evenimentele caracteristice ale vieții Sale pământești. De aceea, la venirea Mântuitorului, foarte mulți erau aceia care trăiau *„așteptând mângâierea lui Israel"* și *„izbăvirea"* acestuia (Lc 2, 25, 38). Dacă, totuși, mai marii iudeilor nu L-au primit și dacă L-au dus la moarte, din ură și invidie și din falsă și interesată interpretare a Scripturii, în schimb, prin predica Apostolilor, cea dintâi comunitate creștină în Ierusalim s-a format din iudei.

4.1.1.3. Posibilitatea mântuirii

Dacă Dumnezeu pregătește pe oameni, pe păgâni și iudei, în vederea mântuirii, înseamnă cu **evidență** că mântuirea omului căzut este posibilă. Temeiul posibilității mântuirii îl formează faptul că păcatul protopărintelui neamului omenesc nu constituie o cădere radicală, ca aceea a îngerilor răi. Îngerii răi au căzut în păcat din proprie **inițiativă** și prin sine, fără nici o ispită din afară; omul însă n-a căzut numai prin sine, ci fiind amăgit de diavolul. Revolta îngerilor răi este îndreptată direct împotriva lui Dumnezeu, numai prin voința lor, pe când la om, răzvrătirea voinței este însoțită de pofta senzuală, mai ușor trezită din exterior, și ducând la întunecarea minții. Deci, îngerii răi, ca spirite netrupești, erau într-o situație neasemănat mai favorabilă decât omul, spirit îmbrăcat în trup, și mult mai ușor și-ar fi putut păstra și desăvârși starea lor primordială, decât omul. De aceea și căderea lor este de o gravitate extremă, cum nu este a omului. În sfârșit, îngerii s-au împietrit în rău și au devenit dușmanii lui Dumnezeu și ai oricărui bine; omul căzut însă, nu s-a făcut atât de rău, încât să dispară din el orice bine. În

omul căzut, chipul lui Dumnezeu nu s-a desfiinţat, ci numai s-a alterat, iar mustrarea de cuget a rămas, şi năzuinţa după adevăr şi bine n-a dispărut.

Dar dacă, în sine, mântuirea este posibilă pentru om, totuşi omul nu se poate mântui singur. Mântuirea numai prin puterile proprii ale omului este absolut imposibilă, din cauza gravităţii căderii, a stării de păcat şi a osândei în care se găsea omul. Tulburându-se prin păcat întreaga ordine morală şi lovindu-se în infinita dreptate divină, afectându-se natura umană în adâncurile ei şi supunându-se deşertăciunii şi natura externă, nu numai omul, dar nici o altă fiinţă creată, deci mărginită, nu putea să repare greşeala omului în faţa dreptăţii dumnezeieşti, să aducă infinită satisfacţie acestei dreptăţi – teologia romano-catolică rămâne numai la acest aspect al dogmei – să-l împace pe om cu Dumnezeu şi să-l apropie de Părintele ceresc, să zdrobească în sine păcatul, să restaureze natura omului, să înlăture urmările păcatului, în om şi în lumea externă, şi să aducă adevărata preamărire lui Dumnezeu. O astfel de lucrare echivalează cu o nouă creaţie a lumii şi a omului. Lucru cu neputinţă pentru orice creatură. Nici o jertfă săvârşită de om nu-i putea şterge păcatul în faţa lui Dumnezeu, căci, totul aparţinând lui Dumnezeu, omul nu-I poate oferi nimic, ceea ce nu I s-ar datora. De aceea, Sfânta Scriptură spune că, din partea omului, nu există *„nici un preţ care să răscumpere sufletul său"* (Ps 48, 8). Nici îngerii n-ar putea aduce jertfă răscumpărătoare, căci, pe de o parte, jertfa lor n-ar mai fi infinită, iar pe de alta, orice bine ar face în favoarea omului, îl fac cu ajutorul harului divin, astfel că nu le poate aparţine numai lor, ca să câştige vrednicia în faţa lui Dumnezeu. „Nici o parte a creaţiunii nu putea să mântuiască creaţiunea, având ea însăşi trebuinţă de mântuire".

Astfel, dintre cele două alternative, cugetabile pentru înlăturarea stării anormale în care se găsea omul, anume a ridicării omului la Dumnezeu şi a pogorârii lui Dumnezeu la om, numai aceasta din urmă era cu putinţă. Căci condiţiile necesare mântuirii nu le poate îndeplini decât o fiinţă infinită, atotputernică şi absolut curată, deci numai Dumnezeu Însuşi, a Cărui intervenţie este necesară pentru ridicarea omului. *„Eu, numai Eu şterg nelegiuirile voastre"* (Is 43, 25). În această ordine, întruparea este necesară.

De aceea, Dumnezeu hotărî ca Fiul Său Cel Unul născut, a doua Persoană a Sfintei Treimi, să Se întrupeze şi, luând adevărată fire omenească, să aducă în locul omenirii păcătoase, jertfa cea curată. Căci „trebuie ca Cel care avea să aducă mântuirea să fie fără de păcat, să nu fie supus prin păcat morţii, ci încă prin El să fie întărită şi înnoită firea".

Mijlocul ales de Dumnezeu pentru răscumpărarea omului, anume întruparea şi jertfa, corespunde în cel mai înalt grad şi Fiinţei divine şi naturii omului căzut, căci prin aceasta se armonizează desăvârşit bunătatea cu dreptatea dumnezeiască şi se manifestă toate perfecţiunile dumnezeieşti, cu deosebire iubirea, dreptatea, înţelepciunea şi atotputernicia, îndumnezeindu-se totodată şi firea umană. Prin întrupare, *„Mila şi adevărul s-au întâmpinat, dreptatea şi pacea s-au îmbrăţişat"* (Ps 84, 10). Cuprinzătoare sunt în această privinţă cuvintele Sfântului Ioan Damaschin: „Dumnezeu arată noianul cel mare al dragostei de oameni... Căci Însuşi Creatorul şi Domnul primeşte să lupte pentru creatura Lui. Şi pentru că duşmanul amăgeşte pe om cu nădejdea dumnezeirii, acum este amăgit, căci Domnul S-a îmbrăcat în haina trupului şi arată în acelaşi timp bunătatea, înţelepciunea, dreptatea şi puterea lui Dumnezeu. Bunătatea, pentru că n-a trecut cu vederea slăbiciunea făpturii Lui, ci S-a îndurat de cel căzut şi i-a întins mâna. Dreptatea, pentru că omul fiind biruit, nu îngăduie ca altcineva decât omul să învingă pe tiran şi nici nu răpeşte cu forţa pe om de la moarte, ci pe acela pe care altădată moartea îl subjugase prin păcat, pe acesta, Cel bun şi drept l-a făcut iarăşi biruitor şi a mântuit pe cel asemenea prin Unul asemenea, lucru ce părea cu neputinţă. Înţelepciunea, pentru că a găsit dezlegarea cea mai potrivită a acestui lucru imposibil. Căci, prin bunăvoinţa lui

Dumnezeu şi a Tatălui, Fiul Unul născut şi Cuvântul lui Dumnezeu şi al Tatălui, Cel deofiinţă cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, Cel mai înainte de veci, Cel fără de început, Cel care era dintru început şi era cu Dumnezeu şi cu Tatăl şi era Dumnezeu şi există în chipul lui Dumnezeu, Se pogoară aplecând cerurile, adică smerind fără să smerească înălţimea Lui cea nesmerită, Se pogoară spre robii Lui printr-o coborâre inexprimabilă şi incomprehensibilă. Căci aceasta înseamnă pogorârea. Şi fiind Dumnezeu desăvârşit, Se face om desăvârşit şi săvârşeşte cea mai mare noutate din toate noutăţile, singurul nou sub soare, prin care se arată puterea infinită a lui Dumnezeu. Căci ce poate fi mai mare decât ca Dumnezeu să Se facă om? Şi Cuvântul S-a făcut fără schimbare trup din Duhul Sfânt şi din Maria, Sfânta Pururea Fecioară Născătoare de Dumnezeu. Şi singurul Iubitor de oameni Se face Mijlocitor între om şi Dumnezeu... Şi Se face supus Tatălui prin luarea firii noastre, vindecând neascultarea noastră şi făcându-ni-Se pildă de ascultare, în afară de care nu este cu putinţă să dobândim mântuire". Aceleaşi idei le găsim la Sf. Grigore Teologul, la Sf. Vasile cel Mare, la Sf. Grigore de Nisa, Tertulian, Augustin.

Necesitatea întrupării trebuie să se ia în sensul că, aceasta a fost de cel mai mare folos pentru om, iar nu în sensul unei necesităţi absolute pentru Dumnezeu, ca şi cum El n-ar fi putut găsi sau n-ar exista pentru El alt mijloc de mântuire al omenirii căzute. Căci a gândi aşa, înseamnă a pune limite puterii şi înţelepciunii divine. Dumnezeu ar fi putut mântui şi în alt mod pe om, dar a ales modul cel mai potrivit „pentru vindecarea neputinţei noastre". Pentru Dumnezeu, întruparea nu-i necesară, dar aici trebuie să ne gândim la ceea ce este de folos omului, nu la ceea ce poate face Dumnezeu, Care a voit să arate nu atât puterea, cât dreptatea purtării Sale de grijă. Şi printr-un cuvânt ar fi putut Dumnezeu să mântuiască pe om, manifestându-şi astfel puterea, dar ar fi fost nefolositor pentru om, căci acesta, deprins a păcătui, ar fi căzut din nou şi aşa mereu ar fi trebuit să fie mântuit, iar păcatul nu s-ar fi învins niciodată (Simbolul niceo-constantinopolitan). „Dumnezeu Cel milostiv şi iubitor de oameni, voind să arate biruitor pe cel căzut, Se face om, ca să ridice pe cel asemenea prin Unul asemenea".

4.1.1.4. Cauza întrupării Fiului

Cauza întrupării Fiului lui Dumnezeu este, aşadar, ridicarea omului căzut. Biserica învaţă precis că Mântuitorul S-a făcut om „pentru noi şi pentru a noastră mântuire" (Simbolul niceo-constantinopolitan). Sfânta Scriptură arată că întruparea s-a făcut pentru împăcare şi mântuire. *„A venit Fiul omului să caute şi mântuiască pe cel ce era pierdut"* (Lc 19, 10), *„pentru că Dumnezeu n-a trimis pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mântuiască lumea prin El"* (In 3, 17). Domnul a venit în lume *„să mântuiască pe cei păcătoşi"* (1 Tim 1, 15), să fie „drept jertfă de ispăşire" (Rm 3, 25), în faţa dreptăţii divine, *„ca prin moarte să surpe pe cel ce are stăpânire peste morţi, adică pe diavolul, şi să izbăvească pe cei ce erau ţinuţi în robia fricii de moarte, toată viaţa"* (Evr 2, 14-15). Nicăieri în Sfânta Scriptură nu se arată vreun alt temei al întrupării, decât căderea omului.

Opinia pelagienilor, a unor teologi scolastici, a calvinilor şi a socinienilor, după care întruparea a fost concepută din eternitate, inseparabil de planul creaţiei, fără raportare la căderea omului, pentru arătarea iubirii lui Dumnezeu şi pentru desăvârşirea omenirii şi a creaţiei, este greşită şi nu numai că n-are nici un temei în Sfânta Scriptură, dar stă direct în contrazicere cu aceasta şi cu învăţătura Bisericii. Sfinţii Părinţi exprimă lămurit ideea că planul veşnic al mântuirii s-a făcut cu raportare la căderea omului, pe care Dumnezeu o prevăzuse şi

fără de care întruparea nu s-ar fi produs. Sf. Irineu declară: „Dacă n-ar fi avut ca să mântuiască trupul, Cuvântul lui Dumnezeu nu s-ar fi făcut trup". „Vina noastră a fost cauza venirii Lui (a Cuvântului)..., căci noi suntem cauza întrupării Lui şi pentru mântuirea noastră S-a pogorât El cu îndurare", zice Sf. Atanasie cel Mare. Fericitul Augustin observă de asemenea: „Dacă omul n-ar fi căzut (n-ar fi murit sufleteşte, **non periisset**), Fiul omului n-ar fi venit... N-a fost nici o altă cauză ca să vină Domnul Hristos, decât numai ca să mântuiască pe cei păcătoşi. Ia bolile, ia rănile, şi atunci nu mai există nici un motiv al (existenţei) medicinii".

De ce anume Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu S-a întrupat, iar nu altă Persoană a Sfintei Treimi, Revelaţia divină nu ne spune nimic. Este o taină a lui Dumnezeu. Sfinţi Părinţi însă, cugetând asupra proprietăţilor personale ale Persoanelor Sfintei Treimi şi asupra operei de mântuire, socotesc că Întruparea Fiului este mai potrivită cu însuşirile Sale.

a. Pentru ca să nu se amestece proprietăţile personale, necomunicabile, Fiul lui Dumnezeu Se face Fiu al omului, păstrând atributul de născut. După Sf. Ioan Damaschin, „pentru aceea Fiul lui Dumnezeu Se face Fiu al omului, ca să rămână neschimbată (imobilă) însuşirea. Fiind Fiul lui Dumnezeu, S-a făcut Fiul omului, întrupându-Se din Sfânta Fecioară, iar prin aceasta nu S-a depărtat de însuşirea de a fi Fiu".

b. Mântuirea fiind o refacere în har a lumii, era potrivit ca aceasta să se facă prin Acela prin Care s-au făcut toate (In 1, 3; Evr 2, 10). După Sf. Atanasie cel Mare, „nu se cuvenea să mântuiască pe oameni de corupţia originară, decât Cuvântul lui Dumnezeu, decât Acela Care i-a şi creat de la început". Aceeaşi cugetare o găsim şi la Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Chiril de Alexandria, Fer. Augustin, Leon cel Mare etc.

c. Pentru ca să ne grăiască despre Dumnezeu Însuşi Cuvântul lui Dumnezeu, dându-ne cunoştinţa desăvârşită. „Altfel n-am fi putut învăţa cele ce sunt ale lui Dumnezeu, dacă Învăţătorul nostru, Cuvântul ipostatic, nu s-ar fi făcut om. Nimeni altul nu putea să ne facă cunoscut pe Tatăl, fără numai Cuvântul Său propriu".

d. Fiul fiind chipul Tatălui, după al Cărui chip s-a creat omul, era potrivit ca prin El să se mântuiască lumea, refăcându-se astfel în om chipul lui Dumnezeu. „Pentru aceea a venit la noi Însuşi Cuvântul lui Dumnezeu, pentru că fiind El chipul Tatălui, să poată crea din nou pe omul cel creat după chipul lui Dumnezeu".

Firește, Tatăl şi Duhul Sfânt colaborează la opera mântuitoare, dar nu o săvârşesc în toate amănuntele ei, ca Fiul, Care o îndeplineşte nu numai ca Dumnezeu, ci şi ca om.

Sfânta Scriptură arată participarea la mântuire a întregii Treimi Sfinte, numind pe Dumnezeu *„Mântuitorul nostru"* (1 Tim 1, 1; 2, 3; Iuda, 25) şi lămurind apoi că mântuirea se săvârşeşte de Tatăl prin Fiul şi în Duhul Sfânt: *„Când s-a arătat bunătatea şi iubirea de oameni a lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru, nu pentru faptele dreptăţii, pe care le-am făcut noi, ci după a Lui milă ne-a mântuit pe noi prin baia naşterii celei de a doua şi prin înnoirea Duhului Sfânt, pe care L-a vărsat din belşug peste noi, prin Iisus Hristos, Mântuitorul nostru"* (Tit 3, 4-6).

Această participare se arată şi îndeosebi în actele lucrării mântuitoare. Astfel, la întrupare, Duhul Sfânt se pogoară peste Sfânta Fecioară, umbrită de puterea Tatălui (Lc 1, 34); la Botez, Duhul lui Dumnezeu se coboară, luând chiar formă vizibilă, peste Fiul, iar Tatăl declară iubirea Sa faţă de Fiul şi bunăvoinţa faţă de lume, prin El (Mt 3, 16-17); Tatăl şi Sfântul Duh iau parte la Revelaţia dumnezeiască prin Fiul: *„Învăţătura Mea nu este a Mea, ci a Celui ce M-a trimis pe Mine"* (In 6, 16; comp. şi In 12, 49), *„Duhul Domnului (este) peste Mine, pentru că El M-a uns ca să binevestesc săracilor şi M-a trimis ca să tămăduiesc pe cei zdrobiţi cu inima, să propovăduiesc robilor izbăvire şi orbilor vedere, să uşurez pe cei apăsaţi şi să vestesc anul cel plăcut Domnului"* (Lc 4, 18-19); minunile săvârşite de Fiul sunt „lucrurile" Tatălui, Care locuieşte întru El (In 14, 10), şi cu puterea Duhului lui Dumnezeu (Mt 12, 28); moartea Mântuitorului este după voia Tatălui, Care *„n-a cruţat pe Fiul Său, ci L-a dat pentru noi toţi"* (Rm 8, 32), iar *„Hristos prin Duhul Cel veşnic,*

S-a adus pe Sine jertfă fără de prihană lui Dumnezeu" (Evr 9, 14). Învierea de asemenea este și lucrare a Tatălui și a Duhului Sfânt: „*Iar dacă Duhul celui ce a sculat pe Iisus Hristos din morți locuiește întru voi, atunci El, Cel ce a înviat pe Iisus din morți, va învia și trupurile voastre cele muritoare, prin Duhul Lui Care locuiește întru voi*" (Rm 8, 11).

Prin urmare, ca și creația și Providența, mântuirea este opera lui Dumnezeu în Treime: a Tatălui prin Fiul, în Duhul Sfânt.

4.1.1.5. Plinirea vremii

Dacă, în nesfârșita Sa bunătate și înțelepciune, Dumnezeu, prevăzând căderea omului, a hotărât mântuirea prin întruparea Fiului, pentru ce n-a trimis pe Fiul îndată după cădere, ci numai după atâtea mii de ani?

Revelația nu cuprinde nimic determinat, ca răspuns la această întrebare, doar că Întruparea trebuie să se petreacă la „*plinirea vremii*" (Ga 4, 4). Însă, cugetarea Sfinților Părinți, aplecată asupra acestei probleme, ne dă răspuns deplin și mulțumitor.

Evident că Dumnezeu putea trimite în lume pe Fiul Său, iar Fiul putea Să Se întrupeze și să mântuiască pe om îndată după cădere. Dar aceasta ar fi însemnat ca omul să fie mântuit în afară de voința lui. Lucru imposibil. Căci omul a căzut în libertate și nu putea fi mântuit decât tot în libertate, voind el însuși mântuirea.

Ca să ajungă omul să dorească mântuirea sa, trebuia să treacă vreme îndelungată, în care răstimp:

a. Oamenii să cunoască din experiență și să se convingă pe deplin de gravitatea păcatului și urmărilor lui, ca și de neputința lui morală de a se elibera din robia păcatului numai prin puterile lui proprii. Astfel, să simtă oamenii trebuința unui ajutor supranatural și să dorească cu toată puterea, ca să-l primească, dacă li se dă. „Trebuie să știm că nu ne constrânge, ci ne îndeamnă. Căci ceea ce nu este de bună voie, nu mai este temeinic... Dar ceea ce este de bună voie este și mai temeinic și mai sigur. Una este fapta celui ce ne silește, cealaltă este fapta noastră proprie; una este potrivită cu o putere despotică, cealaltă cu dreptatea divină. De aceea și Dumnezeu hotărî că trebuie să se facă binele nu celor care nu-l voiesc, ci celor care îl doresc".

b. Rătăcirea religioasă și decăderea morală trebuiau să își ajungă culmea, pentru ca astfel răul să poată fi curmat din rădăcină și pentru totdeauna. Căci „*unde s-a înmulțit păcatul, acolo a prisosit harul, așa că, precum păcatul a stăpânit spre moarte, tot așa și harul să stăpânească, prin dreptate, spre viața veșnică, prin Iisus Hristos, Domnul nostru*" (Rm 5, 20-21). După Sf. Grigorie de Nisa, „Acela care, pentru a stârpi răul, a voit să Se îmbrace cu omenitatea, așteaptă, cum se cuvenea, ca păcatul semănat de vrăjmaș să încolțească bine. Numai după aceea, după Evanghelie, a lovit cu securea însăși rădăcina (Mt 3, 10)... Doctorul sufletelor noastre bolnave așteaptă ca boala păcatului, de care este infectată natura omenească, să se descopere deplin, așa ca nimic să nu rămână ascuns și nevindecat".

c. Venirea Mântuitorului, timpul, locul și împrejurările în care Se va arăta El, ca și datele asupra vieții și activității Sale, să poată fi cunoscute cât mai bine și de cât mai mulți, pentru ca mântuirea să devină bun al omenirii întregi. „Știa Domnul când trebuia să vină. Mai întâi trebuia vestit prin multe veacuri, căci nu era să Se arate ca ceva nebăgat în seamă. Trebuia să fie vestit multă vreme și mereu așteptat. Cu cât judecătorul se arată mai mare, cu atât trebuia să fie mai numeroasă ceata profeților înaintemergători ai Lui".

d. Omenirea să aibă timpul necesar ca să se pregătească treptat pentru însușirea dumnezeieștii învățături pe care avea s-o descopere Mântuitorul și pe care, fără o pregătire

corespunzătoare, nu şi-ar fi putu-o însuşi. „Aşa cum se face cu ochiul unui om crescut în întuneric, Iconomul mântuirii noastre nu ne-a introdus în lumina cea mare a adevărului mai înainte de a ne pregăti treptat, pentru că El este îngăduitor cu slăbiciunea noastră..., ca să nu orbim căutând deodată la lumina Sa cea strălucitoare. Spre scopul acesta s-a dat Legea, fiind **umbra bunătăţilor viitoare** (Evr 10, 1), şi icoanele înfăţişate de profeţi, aceste anticipări enigmatice ale viitorului, destinate să pregătească ochii inimii şi să ne conducă mai uşor la înţelepciunea cuprinsă în taină".

e. Paralel cu dezvoltarea răului şi cu întinderea stăpânirii păcatului, omenirea trebuia să facă şi un anumit progres, trecând printr-un lung şir de pregătiri şi consacraţiuni, pe când, pe linia aleasă de Dumnezeu, să apară Fecioara Maria –, în care păcatul strămoşesc, deşi prezent, să fie redus „la o pură potenţă inactivă" – prin a cărei curăţie şi sfinţenie Cuvântul lui Dumnezeu să poată fi primit în rândul oamenilor. „De mult timp, chiar înainte de crearea lumii, era hotărâtă Răscumpărarea; până la Sfânta Fecioară Maria nu s-a găsit însă loc ἐρηατιήριον cu adevărat demn pentru lucrarea întrupării. Dar, îndată ce s-a aflat, Domnul S-a şi întrupat".

4.1.2. Firea Dumnezeiască şi firea omenească a lui Iisus Hristos

Biserica învaţă, pe temeiul Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii, că Iisus Hristos este Dumnezeu-Om, adică Dumnezeu adevărat şi om adevărat, asemenea nouă, afară de păcat (Mărt. Ort., I, 38, 42).Adevărul cu privire la cele două firi: dumnezeiască şi omenească din Iisus Hristos este mărturisit de: 1. profeţiile mesianice ale Vechiului Testament; 2. Însuşi Mântuitorul; 3. Apostoli şi Evanghelişti; 4. Sfânta Tradiţie.

4.1.2.1. Profeţiile mesianice ale Vechiului Testament despre cele două firi ale Mântuitorului

Profeţiile mesianice vorbesc despre cele două firi ale lui Mesia şi scot în relief când pe una, când pe cealaltă. Firea dumnezeiască este mărturisită îndeosebi în locurile în care se spune despre Mesia că este născut din Dumnezeu, mai înainte de Luceafăr, din eternitate (Ps 2, 6; 109, 3), că deşi Se va naşte în Betleem, obârşia Lui este din început, din veşnicie (Mi 5, 1), fiind numit Domn şi Dumnezeu – Adonai, Elohim şi chiar Iehova (Ps 94, 6-7; 109, 1; Mal 3, 1; Ir 23, 5-6; 33, 15-16). Iar firea omenească se mărturiseşte în locurile în care Mesia e numit sământă a femeii (Fc 3, 15), a lui Avraam (Fc 12, 2-3; 22, 18), a lui Isaac (Fc 26, 4), a lui Iacob (Fc 28, 14), mlădiţă din tulpina lui Iesei (Is 11, 1), odraslă a lui David (Ir 23, 5), care Se va naşte dintr-o fecioară (Is 7, 14), arătându-se locul naşterii Lui (Mi 5, 1-2), fapte din viaţa Lui (Ps 71, 10-11; 77, 2; Is 35, 3-6; Za 9, 9), suferinţele şi moartea Lui (Is 53, 3-10; Ps 21, 8-9).

4.1.2.2. Mărturiile Mântuitorului Însuşi

Însuşi Iisus Hristos, vorbind despre Sine, îşi atribuie şi fire dumnezeiască şi fire omenească, numindu-Se Fiul lui Dumnezeu şi Fiul omului. În convorbirea cu Nicodim, Mântuitorul îşi atribuie omniprezenţă, însuşire a naturii divine, şi Se numeşte Fiu Unul născut al lui Dumnezeu, deci având fire dumnezeiască, întrucât este omniprezent: pogorât din cer şi totuşi existent în cer –, prin Care, crezând, omul se mântuieşte (In 3, 15, 16, 18). În alte locuri,

Mântuitorul își atribuie aceeași activitate cu Tatăl (In 5, 17), aceeași putere taumaturgică, aceeași adorare și aceeași aseitate, ca și ale Tatălui (In 5, 21-23, 26), ca și veșnicie (In 8, 58), atotputernicie (In 10, 28) și cunoștință divină (Mt 11, 27; In 10, 15), declarându-și unitatea de ființă cu Tatăl (In 10, 30), lucru pentru care iudeii căutau să-L ucidă (In 10, 33), și calitatea de Fiu al lui Dumnezeu (Mt 26, 63-64; Mc 16, 61-62), declarație considerată de iudei ca blasfemie. Despre firea Sa omenească vorbește Mântuitorul când Se numește pe Sine om, (In 8, 40) și foarte adesea *„Fiul omului"* (Mt 8, 20; 11, 19; 18, 11, 20, 28; Mc 8, 31; 9, 12; Lc 22, 48; In 3, 15; 3, 27).

4.1.2.3. Mărturiile Sfinților Apostoli și Evangheliști

Precum Iisus Hristos a vorbit despre Sine ca Dumnezeu și om, așa și Apostolii și Evangheliștii învață despre cele două firi ale persoanei Sale. În genere, Evangheliștii sinoptici scot în relief mai mult firea omenească a lui Hristos, însă fără să lase în umbră firea Lui dumnezeiască; iar Sf. Ioan pune în evidență mai mult firea dumnezeiască, deși vorbește și despre omul Iisus Hristos, despre patimile și moartea Lui (1, 14; 8, 40; 19, 34). Despre firea dumnezeiască a Mântuitorului vorbesc Evangheliștii când menționează că Dumnezeu Tatăl Îl declară Fiul Său iubit, la Botez și la Schimbarea la față (Mc 1, 10; Mt 17, 1), când profeția din Isaia, 7, 14 o raportează la Întrupare (Mt 1, 23), numindu-L *„Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu"* (Mc 1, 1), și Dumnezeu, Cuvântul întrupat (In 1, 1, 14), *„viața eternă, care era în Tatăl și care a venit să se arate nouă"* (1 In 1, 2), și *„despre care vorbește Evanghelia, pentru ca să credeți că Iisus este Hristos, Fiul lui Dumnezeu, și crezând viață să aveți întru numele Lui"* (In 20, 31). La firea dumnezeiască se referă și expresiile pauline: „Dumnezeu arătat în trup" (1 Tim 3, 16), *„Domnul măririi"* (1 Co 2, 8), *„Marele Dumnezeu"* (Tit 2, 11-13), *„Dumnezeu binecuvântat"* (Rm 8, 32), *„Chipul lui Dumnezeu"* și egal cu El (Flp 2, 6), ca și atribuirea eternității și puterii creatoare și proniatoare (Col 1, 16-17; Evr 1, 3). Toți Apostolii mărturisesc credința în divinitatea Fiului: *„Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu"* (Mt 16, 16). Iar natura omenească a Mântuitorului este pusă în lumină de nenumărate ori în Noul Testament: în genealogiile expuse de Matei și Luca, care înfățișează pe Iisus ca urmaș al unor oameni adevărați, în istorisirile Evangheliștilor despre nașterea Domnului și despre împrejurările în care s-a petrecut, în descrierea întregii vieți pământești și a morții lui Iisus Hristos, om adevărat cu trup (Mc 14, 8; Mt 27, 58, 60; Lc 24, 39 etc.) și suflet omenesc (Mt 26, 38; 27, 50; Lc 23, 46; In 19, 30), având toate proprietățile și funcțiunile naturii omenești, precum: creștere, foame, sete, oboseală, trebuință de liniște, somn, apoi bucurie, întristare, mânie, plâns, suferință, afară de afectele reproșabile legate de firea omenească, adică de acelea care sunt păcătoase sau presupun păcatul. Natura omenească a Mântuitorului, luată în chip minunat din Fecioara Maria, este întru totul asemenea naturii noastre, afară de păcat. În cuvintele Sfântului Apostol Pavel: *„Și a trimis Dumnezeu pe Fiul Său întru asemănarea trupului păcatului"* (Rm 8, 3) nu se neagă integritatea naturii omenești în Iisus Hristos, ci numai una din notele firii umane căzute, anume păcătoșenia.

4.1.2.4. Sfânta Tradiție

Biserica a propovăduit totdeauna adevărul despre cele două firi ale lui Iisus Hristos, lămurindu-l în simbolul niceo-constantinopolitan și în definiții dogmatice și apărându-l împotriva ereticilor care contestau fie divinitatea, fie omenitatea, fie nașterea minunată a Mântuitorului din Fecioara Maria. În epistola sinodală a Sinodului al II-lea ecumenic se spune: „Păstrăm nestricată și învățătura despre întrupare și nu primim nici o lipsire a trupului, nici

fără suflet, nici fără raţiune, sau cu aceasta imperfectă, ci recunoaştem că, Cuvântul Cel perfect şi înainte de veacuri al lui Dumnezeu S-a făcut om perfect în vremea din urmă, pentru mântuirea noastră". Tot aşa, în definiţia dogmatică a Sinodului al III-lea ecumenic, Iisus Hristos Se numeşte „Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit, constituit din suflet raţional şi din trup... acelaşi, deofiinţă cu Tatăl după dumnezeire şi deofiinţă cu noi după omenitate, afară de păcat".

Sfinţii Părinţi, faţă de numeroasele erezii hristologice, sunt unanimi în învăţătura despre cele două firi în Iisus Hristos „Fiul Omului şi Fiul lui Dumnezeu", formulând, pe lângă dovezile clare şi precise ale Scripturii şi o serie de argumente raţionale.

Ca mijlocitor între Dumnezeu şi oameni (1 Tim 2, 5), Mântuitorul trebuie să fie Dumnezeu şi om. „Mijlocitorul trebuie să aibă origine comună şi cu unul şi cu altul... Dacă este în înrudire numai cu unul şi nu şi cu ceilalţi, nu poate fi mijlocitor. Dacă n-ar avea aceeaşi natură, ca Tatăl, n-ar fi mijlocitor, ci străin. După cum trebuia să aibă natură omenească, pentru ca să vină la oameni, tot aşa trebuia să aibă fire dumnezeiască, pentru că venea de la Dumnezeu. Dacă era numai om, n-ar mai fi mijlocitor: căci un mijlocitor trebuie să fie în legătură intimă cu Dumnezeu. Dacă ar fi numai Dumnezeu, iarăşi n-ar putea fi mijlocitor; căci aceia pentru care mijloceşte El, nu s-ar putea apropia de Dânsul". „Trebuia ca Mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni să-i aducă la prietenie şi unire, printr-o înrudire cu amândouă părţile. Ca Dumnezeu să caute la om, iar ca om să descopere pe Dumnezeu". „Chiar numirea de Mijlocitor arată aici şi divinitatea şi omenitatea..., că Dumnezeu este unit cu Tatăl, având aceeaşi putere, iar ca om este unit cu noi; şi luând de la noi chip de rob, pe drept se numeşte Mijlocitor, reunind în Sine Însuşi cele două părţi, prin unirea celor două naturi, adică a dumnezeirii şi a omenirii".

Ca învăţător desăvârşit, ca lumină a noastră (Lc 4, 18; In 8, 12), Mântuitorul trebuia să fie Dumnezeu-om. *„Nu putem cunoaşte pe Dumnezeu decât prin Cuvântul dumnezeiesc întrupat sau făcut om, şi nimeni altul nu putea să ne vestească pe Tatăl, decât Cuvântul Său ipostatic* (Rm 11, 34). *Noi n-am putea fi luminaţi decât văzând lumina cu ochii noştri proprii şi auzind cuvintele cu urechile noastre"*. De aceea, Mântuitorul trebuia să vină în apropiere maximă de noi, făcându-Se ca noi, fără întinăciunea noastră. „Întrucât omul nu putea să înveţe decât de la semenul lui, Mântuitorul luă o natură asemenea cu a lui, ca să înveţe mai uşor pe oameni".

Ca răscumpărător şi restaurator al neamului omenesc (Ga 2, 13; Evr 12, 22, 25), Mântuitorul trebuia să aparţină şi Divinităţii şi omenirii. „Noi n-am fi putut primi incoruptibilitate şi nemurire, dacă n-am fi fost uniţi cu Cel nestricăcios şi nemuritor. Dar cum ne-am fi putut uni cu Cel nestricăcios şi nemuritor, dacă nestricăciosul şi nemuritorul nu s-ar fi făcut mai întâi ceea ce suntem noi, pentru ca stricăciunea noastră să fie absorbită de nestricăciune şi moartea noastră de nemurire?". Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut om, pentru ca, precum omul a fost învins cândva, tot omul să devină învingător, şi pentru ca în om să se nimicească moartea şi stricăciunea, restaurând chipul lui Dumnezeu în el.

Deşi om adevărat, adică de aceeaşi fiinţă cu noi, totuşi Iisus Hristos, ca om are unele prerogative faţă de ceilalţi oameni, anume naşterea supranaturală şi lipsa de păcat, impecabilitatea.

4.1.2.5. Naşterea supranaturală a Domnului

Iisus Hristos S-a întrupat şi S-a născut din Fecioara Maria, nu după ordinea firii, ci mai presus de fire. Conceperea s-a făcut prin lucrarea Duhului Sfânt, iar prin naştere nu s-a stricat fecioria Maicii Domnului. Născătoarea de Dumnezeu a fost fecioară înainte de naştere şi a rămas fecioară şi în timpul naşterii şi după naştere, pentru totdeauna. Biserica învaţă pururea

fecioria Născătoarei de Dumnezeu. „Întruparea lui Hristos s-a făcut cu ajutorul Duhului Sfânt şi precum Fecioara mai înainte de concepţie era fecioară, aşa şi la concepţie şi după concepţie a rămas fecioară, şi chiar la naştere. Fiindcă s-a născut dintr-însa păstrându-se neatins sigiliul fecioriei sale, aşa încât şi după naştere a rămas mereu fecioară şi pentru veşnicie" (Mărt. Ort. I, 39).

Dogma despre pururea fecioria Născătoarei de Dumnezeu se întemeiază pe numeroase locuri din Sfânta Scriptură şi din Sfânta Tradiţie.

Despre fecioria Mariei până la concepţie, în timpul acesteia şi la naştere, mărturisesc locurile de la Isaia 7, 14: *„Iată Fecioara va lua în pântece şi va naşte Fiu, Care Se va numi Emanuil (Dumnezeu cu noi)"*; de la Luca 1, 27-37: *„...vei zămisli în sânul tău şi vei naşte un Fiu şi vei chema numele Lui Iisus... Atunci Maria zise către înger: Cum se va face aceasta, de vreme ce eu nu ştiu de bărbat? Îngerul răspunzând, grăi: Duhul Sfânt se va pogorî peste tine şi puterea Celui Prea Înalt te va umbri; pentru aceea şi Sfântul Care Se va naşte din tine, Fiul lui Dumnezeu Se va chema... Că la Dumnezeu nimic nu este cu neputinţă"*; de la Matei 1, 18-24, în care îngerul Domnului lămureşte pe Iosif, logodnicul Mariei, asupra zămislirii minunate, că ceea ce s-a zămislit într-însa este din Duhul Sfânt, raportându-se şi la profeţia de la Isaia 7, 14.

Sfânta Tradiţie mărturiseşte acelaşi adevăr prin vechile simboluri de credinţă, cum este cel din Constituţiile Apostolice, capitolul 41: „Cred şi mă botez în Domnul Iisus Hristos ... Care, plinindu-se timpul... S-a întrupat şi S-a născut din Maria, Fecioara cea curată". Tot aşa şi în simbolul numit apostolic: „Credem... şi în Iisus Hristos, Domnul Nostru, Care S-a zămislit de la Duhul Sfânt şi S-a născut din Fecioara Maria", sau în cel niceo-constantinopolitan: „ ...S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Maria Fecioara şi S-a făcut om". Definiţia dogmatică a Sinodului al 4-lea ecumenic, spune: „Învăţăm şi mărturisim pe Unul şi Acelaşi Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârşit după dumnezeire şi desăvârşit după omenitate..., născut mai înainte de veci din Tatăl după divinitate şi din Maria Fecioara, Născătoarea de Dumnezeu, după omenitate". În literatura patristică de asemenea se mărturiseşte adevărul despre fecioria Mariei, ori de câte ori se iveşte prilejul. Unii dintre Sfinţii Părinţi, ca şi Sfânta Scriptură, indică şi temeiuri ale fecioriei Mariei. Aceasta, după Efrem Sirul, se explică prin lucrarea Duhului: „Duhul a făcut mamă pe aceea ce nu ştia de bărbat; de aceea rodul n-a rupt pecetea fecioriei şi Fecioara a rămas fără suferinţă". Fecioria Mariei este posibilă prin atotputernicia lui Dumnezeu, după analogia rugului care ardea fără să se consume şi a intrării Mântuitorului, după Înviere, prin uşile încuiate.

Şi adevărul despre rămânerea Mariei ca fecioară şi după naştere şi pentru totdeauna, adevărul pururea fecioriei Maicii Domnului, se cuprinde în Sfânta Scriptură, în viziunea profetului Iezechil: *„Şi ea (uşa templului) era încuiată. Şi mi-a zis Domnul: Uşa aceasta va rămâne încuiată; ea nu se va deschide şi nimeni nu va trece prin ea, căci Domnul lui Israel a intrat prin ea şi ea va fi închisă"* (44, 1-2). După Sfinţii Părinţi, prin icoana uşii pururea încuiate, prin care trecea Domnul, se exprimă pururea fecioria Mariei.

Sfânta Scriptură nu vorbeşte determinat despre pururea fecioria Mariei şi nu cuprinde expresia „pururea fecioară" ἀειπαρθενος sau mai adesea „pururea fiică" ἀειπαις aşa cum găsim în scrierile Sfinţilor Părinţi şi în hotărârile sinoadelor (Sinodul al V-lea ecumenic, defin. 2-2; al VI-lea ecumenic, can. 1 şi defin. a 6-a).

Învăţătura Bisericii despre pururea fecioria Născătoarei de Dumnezeu a fost accentuată şi apărată îndeosebi împotriva unor eretici, ca Eunomie, unor apolinarişti, Elvidie, antidicomarianiţii (duşmanii Mariei), pe urmele cărora păşesc raţionaliştii moderni.

Obiecţiunile aduse împotriva pururea fecioriei Născătoarei de Dumnezeu, anume că Scriptura aminteşte de fraţii Domnului (Mt 3, 46-48) sau locul de la Mt 1, 25: *„n-a cunoscut-o pe*

ea până ce n-a născut pe Fiul ei Cel dintâi născut", precum şi numirea de femeie, dată Mariei n-au nici un temei. Căci fraţii Domnului sunt rude apropiate ale lui Iisus, după Iosif sau după Maria, înţeles cu care termenul de „frate" se ia adesea în Scriptură (Fc 12, 5; 13, 8; 29, 8, 15). Expresia „până ce", în întrebuinţarea comună, nu indică decât un anumit termen fără să spună nimic despre ceea ce urmează sau nedeterminând nimic în privinţa celor ce urmează după el, ca în Ps 109, 1; 122, 2; Fc 28, 15; 2 Rg 15, 35; 6, 23; Mt 12, 20; Mc 12, 36; 1 Tim 4, 13. Dacă Dumnezeu zice către Iacob *„Nu te voi lăsa până ce nu voi face toate câte am grăit ţie"* (Fc 28, 15), desigur nu înseamnă că după ce îi va fi făcut toate, îl va părăsi. **Cel dintâi născut** este cel născut întâi indiferent dacă, după el, se mai nasc alţii sau nu (Iş 34, 19; Nm 18, 15). Iar numirea de femeie nu este împotriva pururea fecioriei, întrucât prin această numire nu se indică decât genul şi vârsta, nu şi vreo altă calitate.

Adevărul pururea fecioriei Maicii Domnului se impune plecând de la persoana lui Iisus, a dreptului Iosif şi a Fecioarei Maria. Nu se poate cugeta că Iisus şi-ar fi ales ca mamă pe cineva care, după ce L-a născut în chip supranatural, n-ar fi păzit neatinsă pecetea virginităţii; este cu neputinţă, apoi, ca un bărbat drept ca Iosif, după ce a fost martor al fecioriei Mariei şi al naşterii supranaturale a Mântuitorului, să nu fi păstrat cu sfinţenie fecioria Maicii Domnului. Iar din partea Născătoarei de Dumnezeu, pururea fecioria rezultă cu necesitate din situaţia ei cu totul excepţională: „Cum ar fi admis legătura cu bărbat, ea care a născut pe Dumnezeu şi care a cunoscut minunea din experienţa acelor care au urmat? Cu neputinţă! Nu este lucrul unei cugetări sănătoase a gândi asemenea lucruri, dar a le face".

4.1.2.6. Impecabilitatea Lui

A doua prerogativă a omului Iisus Hristos este impecabilitatea Lui. Ea însemnează desăvârşita Lui libertate de păcat, atât de cel originar, cât şi de orice păcat personal. Din Iisus Hristos sunt excluse şi ispita internă şi lupta patimilor. Biserica a condamnat, în Sinodul al V-lea ecumenic, pe Teodor de Mopsuestia, care admitea în Iisus Hristos putinţa ispitelor lăuntrice. Impecabilitatea lui Hristos nu este numai simplă lipsă de păcat, adică numai pentru că n-a voit să păcătuiască, ci impecabilitate în sens absolut, pentru că nu putea să păcătuiască.

Inexistenţa păcatului strămoşesc în Iisus Hristos o exprimă Sfânta Scriptură prin cuvintele îngerului către Sfânta Fecioară: *„...şi Sfântul Care Se va naşte din tine, Fiul lui Dumnezeu Se va chema"* (Lc 1, 35), şi la Rm 8, 3: *„Dumnezeu a trimis pe Fiul Său întru asemănarea trupului păcatului şi, în trup, a osândit păcatul"*. Deci, Cel născut din Maria este sfânt din naştere, adică fără păcatul strămoşesc şi deşi cu natură omenească, cu trup real, nu are păcat, căci luarea naturii omeneşti nu implică şi luarea păcatului, aceasta nefiind constitutiv naturii umane, ci adaos ulterior, ca stricăciune a acestei naturi.

Sfinţii Părinţi învaţă în unanimitate că Iisus Hristos S-a născut fără păcatul strămoşesc, datorită conceperii şi naşterii Sale supranaturale şi curăţirii de acel păcat al Fecioarei Maria. Iisus Hristos nu este supus legii naşterii sub păcat şi de aceea nu vine cu păcatul împreunat cu această lege. Fiindcă zămislirea Lui nu se întâmplă din iniţiativa unei perechi umane, ci din iniţiativa lui Dumnezeu, Care hotărăşte mântuirea oamenilor; nu se realizează pe cale seminală şi prin stârnire de poftă, ci prin lucrarea Duhului Sfânt, Care în momentul conceperii curăţeşte şi pe Fecioară, astfel că natura umană, luată din ea, este curată; iar prin naştere nu apare un subiect nou, ci un subiect divin, veşnic, îşi constituie şi însuşeşte natura umană şi, neschimbându-se, formează cu aceasta o singură persoană.

Inexistenţa oricărui păcat personal în Iisus Hristos o mărturiseşte Sfânta Scriptură în multe locuri. *„Cine din voi Mă va vădi de vreun păcat?"* (In 8, 46); *„Domnul acestei lumi trebuie să*

vină, cu toate că nu are nimic al lui întru Mine"; „El S-a arătat ca să ridice păcatele noastre și păcat întru El nu este" (1 In 3, 5); *„că El păcat n-a săvârșit și nici nu s-a aflat vicleșug în gura Lui"* (1 Ptr 2, 22). Tot așa la 2 Co 5, 21; 1 Ptr 1, 18, 19; Evr 4, 15; 7, 26; 1 In 2, 1.

Ca și referitor la lipsa păcatului strămoșesc, în literatura patristică se constată aceeași unanimitate și cu privire la lipsa de păcat personal a Mântuitorului, a cărui sfințenie desăvârșită și absolută o întemeiază unii învățători bisericești pe unirea ipostatică a celor două naturi în Hristos. Tot așa și unii dogmatiști noi, ca Andrutsos, întemeiază lipsa de păcat a Mântuitorului pe unirea ipostatică, adică pe faptul că subiectul purtător al naturii omenești în Iisus Hristos este Însuși Dumnezeu Cuvântul, iar Dumnezeu nu poate avea păcat. Acesta este și principalul temei al impecabilității Mântuitorului.

Impecabilitatea absolută a lui Iisus Hristos mai rezultă cu necesitate și din misiunea Lui de Mântuitor al lumii. Căci numai fără de păcat fiind, putea aduce pentru oameni jertfă răscumpărătoare. Altfel, ar fi trebuit să moară pentru Sine, așa cum mor toți oamenii.

4.1.3. Unirea ipostatică

4.1.3.1. Sensul unirii ipostatice

Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat, Dumnezeu-Om, având două firi, dumnezeiască și omenească, într-o singură persoană sau ipostas, persoana lui Dumnezeu Cuvântul. Aceasta o învață Biserica, zicând: „Într-o singură persoană, Iisus Hristos este și Dumnezeu adevărat și om adevărat" (Mărt. Ort. I, 38); „Credem că Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, a luat asupra Lui, în propriul Lui ipostas, trup omenesc (fire omenească), conceput din Duhul Sfânt în pururea Fecioara Maria și S-a făcut om" (Mărt. Dositei, decr. 7). Unirea între Cuvântul sau Fiul lui Dumnezeu și firea omenească în Iisus Hristos se numește **unire ipostatică** sau unire personală (ἄνωσις ὑποστατική).

În baza acestei uniri, Iisus Hristos este, din prima clipă a zămislirii Sale minunate, Dumnezeu-om sau Persoană divină în două firi, cea dumnezeiască și cea omenească.

Însemnătatea dogmatică a unirii ipostatice este mare, căci în temeiul ei Iisus Hristos este adevărat Mântuitor. Numai Dumnezeu fiind, mântuirea realizată în El are putere și valoare absolută; și numai fiind om, al doilea Adam, reprezentând omenirea, poate înfățișa mântuirea ca operă a omenirii. Mai departe, unirea ipostatică este modelul unirii morale a omului cu Dumnezeu. Omul are destinația ca, prin har, să-și unească moral voința sa cu voința lui Dumnezeu, „după chipul Fiului Său", rămânând totdeauna în unire cu Dumnezeu, precum Hristos prin unirea ipostatică Și-a pus voința omenească în unire perfectă cu cea dumnezeiască. *„Pe care mai înainte i-a cunoscut, pe aceia mai înainte i-a și rânduit să fie **asemenea chipului Fiului Său**, ca El să fie întâi născut între foarte mulți frați"* (Rm 8, 29). „Același era în totul Dumnezeu, împreună cu omenitatea Lui și în totul om, împreună cu dumnezeirea Lui; Același, ca om, a supus în El și prin El, lui Dumnezeu și Tatălui ceea ce este omenesc și a fost ascultător Tatălui, dându-Se pe El Însuși exemplu și pilda cea mai bună".

De aici, grija deosebită a Bisericii în păstrarea nealterată și dreapta formulare a acestei învățături.

Biserica a învățat totdeauna dogma unirii ipostatice, dar formal și îndeosebi a formulat-o în Sinodul al III-lea ecumenic (431), condamnând nestorianismul și aprobând cele 12 anatematisme ale lui Chiril din Alexandria, a dezvoltat-o și a precizat-o în Sinodul ecumenic (451), împotriva monofizitismului, și în al VI-lea Sinod ecumenic (680), de la Calcedon împotriva monotelismului. Definița dogmatică a Sinodului al VI-lea ecumenic de la Calcedon spune:

„Urmând Sfinților Părinți, învățăm în unanimitate să mărturisim pe Unul și Același Fiu și Domnul nostru Iisus Hristos, pe Unul și Același desăvârșit în Dumnezeire și pe același desăvârșit în omenitate, cu adevărat Dumnezeu și adevărat om, constituit din suflet rațional și din trup, deoființă cu Tatăl după Dumnezeire și deoființă cu noi după omenitate, întru toate asemenea nouă, afară de păcat; mai înainte de veci născut din Tatăl după Dumnezeire, iar în zilele mai de pe urmă, pentru noi și pentru mântuirea noastră, născut din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu, după omenitate; pe Unul și Același Hristos, Fiu, Domn, Unul născut, recunoscut în două firi în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit, fără ca din cauza unirii să se desființeze deosebirea firilor, ci fiecare din cele două firi păstrându-și însușirile ei și unindu-se într-o persoană și într-un ipostas, nu în două persoane, împărțit și despărțit, ci pe Unul și Același Fiu, Unul născut, Dumnezeu Cuvântul, Domnul Iisus Hristos, precum au învățat mai înainte profeții despre El și precum ne-a învățat Iisus Hristos Însuși și precum ne-a predat simbolul Sinodul al VI-lea ecumenic completează această definiție cu cele de trebuință împotrivă monoteliților: „Învățăm a mărturisi în Unul și Același Hristos două firi și două activități naturale în chip nedespărțit, neîmpărțit, neschimbat și neamestecat; de asemenea, două voințe naturale, nu contrare, ci voința omenească urmând, iar nu opunându-se sau luptându-se, ci mai degrabă supunându-se voinței Lui dumnezeiești și atotputernice".

Așadar, după învățătura Bisericii se poate preciza că:

1. În Iisus Hristos sunt două firi: divină și umană, cu două voințe și lucrări corespunzătoare unite într-o singură persoană sau ipostas;

2. Această Persoană este Dumnezeu Cuvântul sau Fiul lui Dumnezeu, Care rămâne singur subiect neîmpărțit al celor două firi;

3. Modul de unire este fără împărțirea, despărțirea, amestecarea sau schimbarea celor două naturi.

Firea dumnezeiască și cea omenească în Persoana Cuvântului prin „inhabitare reciprocă", prin întrepătrundere, numită de Sf. Ioan Damaschin **perihoreză**, care exprimă și dualitatea firilor și unitatea persoanei, respingând în același timp orice știrbire fie a Dumnezeirii, fie a omenității în Hristos. Aceasta înseamnă că firea omenească luată de Cuvântul lui Dumnezeu, nu subzistă de sine în Iisus Hristos, căci n-a fost luată întrucât e conturată într-o persoană proprie, ci întrucât este omenească. Ea nu constituie, în Hristos, o persoană deosebită de persoana Cuvântului, ci este numai împropriată de Acesta. Firește, Cuvântul lui Dumnezeu a luat întreagă natura umană, adică cu toate notele ei ființiale, dar nu întreagă în sensul că ar fi cuprins în Sine toate ipostasele omenești, ci în sensul că a luat-o fără știrbire și curată dintr-o ființă umană personală, din Fecioara Maria. Firea omenească al cărei principiu personal sau ipostatic S-a făcut Cuvântul, nu exista de sine înainte de a fi luată și nici după aceea nu constituie, ea, o persoană. „Dumnezeu Cuvântul întrupându-Se, n-a luat asupră-Și firea considerată în specie, căci n-au luat toate ipostasurile, ci a luat pe cea considerată în individ, care este aceeași cu cea considerată în specie, căci a luat pârga frământăturii noastre. Aceasta însă n-a existat prin sine însăși și n-a fost mai înainte individ, ca să fi fost luată ca atare de El, ci a fost o fire care a început să existe în ipostasul Lui. Căci însuși ipostasul lui Dumnezeu Cuvântul a devenit ipostasul trupului și, potrivit cu aceasta, **Cuvântul S-a făcut trup**, fără să Se schimbe Cuvântul, trupul S-a făcut Cuvânt, fără să Se modifice trupul, iar Dumnezeu S-a făcut om".

Partea cea mai grea a dogmei unirii ipostatice este aceea a modului în care cele două firi s-au unit în persoana lui Iisus Hristos cu păstrarea caracterelor neștirbite ale fiecărei firi. Această greutate stă la obârșia ereziilor hristologice, cu deosebire a nestorianismului care, punând accentul pe realitatea neschimbată a firilor, spărgea unitatea persoanei, și a

monofizitismului care, accentuând unitatea persoanei, anihila firea omenească. Unirea ipostatică este un mare mister, dar, prin credință, în lumina principiilor teologice cuprinse în definiția de la Calcedon, pe temeiul Revelației, se lămurește în măsură suficientă. Nestorianismul și monofizitismul s-au îndepărtat de adevăr tocmai prin tendința de raționalizare a misterului.

4.1.3.2. Combaterea nestorianismului și monofizitismului

Împotriva nestorianismului se precizează că cele două naturi sunt unite în persoana lui Iisus Hristos în chip neîmpărțit (ἀδιαιρέτως indivise) și nedespărțit (ἀχωριστως inseparabiliter), adică, deși păstrate în perfecta lor integritate, nu subzistă separat în Hristos, ci în unitatea persoanei Lui, iar odată unite în momentul întrupării, rămân nedespărțite pentru veșnicie. Dacă cele două naturi n-ar fi unite într-un singur ipostas, ci ar forma două persoane separate, între care ar fi numai o unire morală, atunci nu s-ar mai putea spune: *„Cuvântul S-a făcut trup"* (In 1, 14), nici *„Dumnezeu a trimis pe Fiul Său Cel născut din femeie"* (Ga 4 , 4), căci, în acel caz, Dumnezeu Cuvântul n-a mai luat trup omenesc și sensul dogmei întrupării e pierdut. Tot așa, dacă nu Fiul lui Dumnezeu a pătimit, a murit și a înviat ca om, adică cu firea omenească luată în ipostasul său, atunci mântuirea obiectivă nu s-ar mai realiza, ea devenind doar o iluzie; iar dacă unirea ipostatică nu-i pentru totdeauna, este pierdută și mântuirea subiectivă, întrucât harul nu se mai revarsă în natura umană a lui Hristos și din ea în noi.

Împotriva monofizitismului stau termenii neamestecat (ἀσυγχύτως inconfuse) și neschimbat (ἀτρεπτως immutabiliter, care exclud în același timp monotelismul. Deci, „nici Dumnezeu nu S-a transformat în fire omenească, nici firea omenească în Dumnezeire, ci fiecare în aceste naturi a rămas deplin într-o unică Persoană, cu toate însușirile Sale" (Mărt. Ort. I, 38). Tot așa, cele două firi nu s-au unit amestecat și schimbat nici în sensul că, din unire, ar fi rezultat o fire nouă, ca o a treia fire, ci s-a păstrat fiecare în unitatea ipostasului (persoanei). Dacă o fire s-ar fi prefăcut în altă fire, atunci Hristos nu mai este Dumnezeu adevărat și om adevărat. Căci aceasta nu poate fi decât având întreagă și perfectă fire dumnezeiască și întreagă și perfectă fire omenească. Dacă naturile s-au amestecat și schimbat, absorbindu-se una în cealaltă, atunci nu se mai pot atribui lui Iisus Hristos decât sau numai însușiri dumnezeiești sau numai însușiri omenești; iar dacă din amestecare și schimbare a rezultat o natură nouă, atunci acesteia nu i se pot atribui nici însușirile omenești, nici cele dumnezeiești, ci unele deosebite și de cele dumnezeiești și de cele omenești. În acest caz, Iisus Hristos nu mai aparține nici Divinității, nici omenirii.

Amestecarea celor două firi, a Divinității absolut simple și a omenității dense, este imposibilă, dată fiind distanța infinită dintre ele, cea dintâi imutabilă și nemărginită, a doua schimbătoare și mărginită. Opera de mântuire nici nu se putea îndeplini fără păstrarea integrității naturilor: „căci Mântuitorul nu putea suferi pentru noi pe Cruce decât numai prin natura Sa omenească, după cum nici nu putea să dea atlfel, decât prin divinitatea Sa, un preț infinit suferințelor Sale". Monofizitismul înlătură astfel, prin consecințele lui și taina mântuirii omului.

Temeiurile scripturistice și tradiționale ale unirii ipostatice sunt foarte numeroase. Realitatea uniunii ipostatice este mărturisită de Sfânta Scriptură în locurile în care se vorbește despre Întrupare (In 1, 14; Flp 2, 5; Ga 4, 4; Rm 1, 3; 9, 5), în locurile în care același Iisus Hristos este arătat ca Dumnezeu adevărat și ca om adevărat, cu însușiri dumnezeiești și omenești totodată (In 10, 30; 14, 28; Mt 26, 63; 8, 20; In 10, 15; Mc 13, 32; In 2, 19; 3, 13; 6, 32; 8, 27; Mt 16, 13, 17 etc.), în locurile în care omului Iisus Hristos I Se atribuie însușiri dumnezeiești, iar

Dumnezeului Iisus Hristos însuşiri omeneşti (Lc 1, 31; Ga 4, 4; 1 Co 2, 8; FA 20, 28; 3, 15; Rm 8, 32; Lc 5, 24; 21, 27 etc.), în locurile în care se arată că Iisus Hristos, ca şi Tatăl, este numai Unul (1 Co 8, 6; Ef 4, 5).

Din Sfânta Tradiţie amintim doar vechile simboluri de credinţă inclusiv cel niceo-constantinopolitan, care mărturisesc, toate, pe Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu întrupat, şi pe Sfinţii Părinţi anteriori ivirii nestorianismului, din care se vede că Biserica a crezut şi a propovăduit totdeauna adevărul unirii ipostatice, şi înainte de apariţia rătăcirilor în legătură cu această dogmă. Ereziile au determinat numai precizia şi adâncirea dogmei. Învăţătura Sfinţilor Părinţi o rezumă, mai târziu, Sfântul Ioan Damaschin: „Dumnezeiescul ipostas al Cuvântului lui Dumnezeu... în vremurile din urmă, fără să Se despartă de sânurile părinteşti, a locuit, cum numai El ştie, în pântecele Sfintei Fecioare, în chip necircumscris, fără de sămânţă şi incomprehensibil, luându-Şi în Însuşi ipostasul Lui, cel mai înainte de veci, trup din Sfânta Fecioară... Aşadar S-a întrupat, luând din ea pârga frământăturii noastre, trup însufleţit cu suflet raţional şi cugetător. Pentru aceea, însuşi ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu s-a făcut ipostasul trupului... Prin urmare, mărturisim că El este unicul Fiu al lui Dumnezeu şi după întrupare şi acelaşi este şi Fiul Omului, un Hristos, un Domn, singurul Fiu, Unul născut şi Cuvântul lui Dumnezeu, Iisus Domnul nostru... Nu-L propovăduim numai Dumnezeu, lipsit de omenirea noastră, şi nici numai om, lipsindu-L de Dumnezeire. Nu propovăduim două persoane deosebite, ci una şi aceeaşi, şi Dumnezeu şi om în acelaşi timp, Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit; în totul Dumnezeu şi în totul om. Prin expresia „Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit" arătăm deplinătatea şi desăvârşirea firilor. Prin expresia „în totul Dumnezeu şi în totul om" arătăm unitatea şi indivizibilitatea ipostasului... Astfel, acelaşi ipostas al Cuvântului este ipostasul celor două firi, fără ca să îngăduie ca una din ele să fie neipostatică, fără ca să permită să aibă una faţă de alta ipostase deosebite şi fără ca să fie uneori a uneia, iar alteori a celeilalte, ci este totdeauna ipostasul amândurora în chip neîmpărţit şi nedespărţit. Ipostasul nu este împărţit şi despărţit şi nici nu dă o parte a lui uneia, iar altă parte alteia, ci tot acesteia şi tot celeilalte, pentru că este neîmpărţit şi complet. Trupul lui Dumnezeu Cuvântul nu există într-un ipostas propriu, nici nu s-a făcut un alt ipostas în afară de ipostasul lui Dumnezeu Cuvântul, ci există în acela, îşi are mai degrabă ipostasul Lui în ipostasul Cuvântului, şi nu are un ipostas care să existe prin Sine Însuşi. Pentru aceea, nici nu este neipostatic şi nici nu introduce un alt ipostas în Treime.

4.1.3.3. Unirea ipostatică în raport cu Sfânta Treime

Din considerarea dogmei unirii ipostatice în raport cu Sf. Treime, rezultă:

a. Deşi, în Iisus Hristos, întreaga fire dumnezeiască s-a unit ipostatic cu firea omenească, totuşi nu S-a întrupat întreaga Sfântă Treime, ci numai Cuvântul, Fiul lui Dumnezeu, Persoana a doua a Sfintei Treimi. Natura dumnezeiască este una şi nedespărţită, fiinţând numai în Persoanele Sfintei Treimi şi întreagă în fiecare, deodată şi nu succesiv, totuşi Persoanele Sfintei Treimi sunt deosebite şi nu se confundă, aşa că, întrupându-Se Fiul, nu S-a întrupat împreună cu El Tatăl şi Duhul Sfânt. Căci nu ca neipostatică, ci ca fiind în unul din ipostasurile divine, natura divină s-a unit cu cea umană. Astfel că numai Dumnezeu Cuvântul S-a făcut om, iar celelalte Persoane treimice au participat la întrupare prin înţelegere şi bunăvoire. „N-am auzit deloc, zice Sf. Ioan Damaschin, că Dumnezeirea S-a făcut om, sau S-a întrupat, sau S-a înomenit. Am fost învăţaţi, însă, că Dumnezeirea S-a unit cu omenirea în una din ipostasurile ei... Cuvântul „Dumnezeire" indică firea, iar cuvântul „Tată" ipostasul, după cum omenirea indică firea, iar Petru indică ipostasul... Pe lângă acestea toate, trebuie să se ştie că Tatăl şi Duhul

Sfânt sub nici un motiv nu au participat la întruparea Cuvântului decât numai prin minuni, bunăvoință și voire".

b. Prin întrupare nu s-a produs nici o schimbare în Sfânta Treime. Întruparea nu contrazice neschimbabilitatea lui Dumnezeu. Firea dumnezeiască a Cuvântului nu se schimbă prin unirea ei cu firea omenească în Iisus Hristos. Fiul lui Dumnezeu este și după întrupare Același Fiu al lui Dumnezeu, ca și înainte de întrupare. După cum creația în timp nu aduce nici o schimbare în Dumnezeu, tot așa nici Întruparea Cuvântului, care își ia în timp firea omenească, nu se schimbă, adică nici nu se micșorează, nici nu se perfecționează. Numai firea omenească se perfecționează prin unirea personală cu firea dumnezeiască. Deci, și după Întrupare, Treimea rămâne aceeași, neschimbată. Căci Fiul, făcându-Se om, n-a luat firea omenească cu o persoană proprie a ei, ci și-a împropriat-o în unitatea persoanei Sale, devenindu-i El Însuși subiect, astfel că – ceea ce n-au înțeles adopționii –, același Iisus Hristos este Fiu propriu al lui Dumnezeu și Fiu al omului, neexistând în Iisus Hristos o altă persoană, deosebită de aceea a Cuvântului, care să poată fi adoptată de Dumnezeu ca fiu. Iar Fiul propriu al lui Dumnezeu nu poate fi și Fiu propriu, adică după natură, și Fiu adoptiv al aceluiași Tată. Sfânta Scriptură numește pe Dumnezeu-Omul „Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu" (Mt 26, 16), *„Cel Unul născut din Tatăl"* (In 1, 14), *„Fiu adevărat al lui Dumnezeu"* (1 In 5, 20), *„Fiu propriu al lui Dumnezeu"* (Rm 8, 32), *„Fiul Cel iubit"* al lui Dumnezeu (Lc 3, 22). Tot așa și Sfânta Tradiție, în simbolurile de credință, în definiții dogmatice (în Sinodul al IV-lea ecumenic) și în literatura patristică. Sf. Ioan Damaschin zice: „Nu introduc a patra persoană în Treime – să nu fie! –, ci mărturisesc o singură Persoană a lui Dumnezeu Cuvântul și a trupului Lui. Căci Treimea a rămas Treime și după întruparea Cuvântului".

4.1.3.4. Unirea ipostatică rămâne în veci

În sfârșit, Biserica învață că unirea ipostatică începând în chiar momentul zămislirii Mântuitorului, rămâne pentru totdeauna nedespărțită (Mărt. Ort. I, 38, 46 și 56). Firea omenească, luată de Cuvântul lui Dumnezeu la zămislire, din Fecioară (Iș 7, 14; Lc 1, 31-35), rămâne pentru veșnicie unită cu firea dumnezeiască. Mântuitorul a pătimit, a murit, a înviat, S-a înălțat la cer cu trupul și tot cu el va veni să judece lumea. Deci, unirea ipostatică nu s-a desfăcut în timpul patimilor și morții, căci Domnul măririi a fost răstignit (1 Co 2, 8), și împăcarea cu Dumnezeu s-a dobândit prin moartea Fiului Său (Rm 5, 10), Care și-a vărsat sângele pentru Biserică (FA 20, 28). Despărțirea spațială a sufletului de trup, prin moarte, nu strică unitatea persoanei în Iisus Hristos, întrucât și sufletul și trupul păstrează, și în moarte, legătura cu ipostasul lui Dumnezeu Cuvântul, prin care erau unite. Sfinții Părinți au combătut ideile eretice, gnostice și ariene, după care, la moartea Mântuitorului, cele două naturi s-ar fi despărțit. „Chiar dacă sfântul Lui suflet s-a despărțit de trupul Lui prea curat, totuși Dumnezeirea nu s-a despărțit de cele două, adică de suflet și de trup și astfel nici unicul ipostas nu s-a despărțit în două ipostasuri. Căci trupul și sufletul au avut de la început, în același fel, existența și ipostasul Cuvântului, și cu toate că, în timpul morții a fost despărțit sufletul de trup, totuși fiecare a rămas în unicul ipostas al Cuvântului... Chiar dacă spațial sufletul s-a despărțit de trup, ipostatic, însă, era unit prin Cuvânt". De asemenea, nici după înviere și după înălțarea la cer, unirea ipostatică nu încetează, căci Cel înviat Se arată cu trupul (In 20, 26-27), cu trupul Se înalță la cer (In 6, 62; Lc 24, 50), și tot așa va apărea la a doua venire (Mt 25, 31). Același adevăr îl exprimă Scriptura vorbind despre preoția netrecătoare a lui Hristos, despre coborârea la iad, despre mijlocirea din cer și despre împărăția Lui fără sfârșit (Evr 7, 24-25; 1 Ptr 3, 19; Lc 1, 33; In 12, 34), care presupun toate continuarea pentru veșnicie a unirii ipostatice.

4.1.4. Urmările unirii ipostatice

Din unirea celor două naturi în persoana lui Iisus Hristos decurg unele consecinţe dogmatice, prin care se exprimă mai amănunţit adevărul unirii ipostatice. Aceste consecinţe dogmatice sunt: comunicarea însuşirilor, îndumnezeirea firii omeneşti, lipsa de păcat, o singură închinare lui Iisus Hristos, Maria este adevărat Născătoare de Dumnezeu.

4.1.4.1. Comunicarea însuşirilor

Comunicarea însuşirilor (ἀντίδοσις ἰδιωμάτων communicatio idiomatum), în virtutea căreia, dată fiind unitatea persoanei în Iisus Hristos, firii dumnezeieşti i se atribuie însuşiri omeneşti şi firii omeneşti însuşiri dumnezeieşti. Însuşirile proprii unei firi se comunică celeilalte prin intermediul persoanei, dar fără ca o fire să se schimbe în cealaltă. Persoana lui Iisus Hristos fiind purtătoarea celor două firi, poate fi privită şi numită după firea dumnezeiască şi atribuindu-I-Se însuşiri şi acte omeneşti, sau după firea omenească şi atribuindu-I-Se însuşiri şi acte dumnezeieşti. Sfânta Scriptură spune despre Iisus Hristos Dumnezeu că a câştigat Biserica cu propriul Său sânge (FA 20, 28), că a pătimit (Evr 5,8), că prin moartea Lui a venit împăcarea cu Tatăl (Rm 5, 10; 8, 32; 1 Ptr 3, 18; 2 Co 13, 4 etc.), sau despre Iisus Hristos omul că este venit din cer (1 Co 15, 47) *„Cel ce S-a coborât din cer, Fiul omului, Care este în cer"* (In 3, 18), că este Domn al sâmbetei (Mt 12, 8), că iartă păcatele (Lc 5, 24), că va judeca pe vii şi pe morţi (Mt 25, 31). Sf. Tradiţie a învăţat constant adevărul comunicării însuşirilor. Sf. Ioan Damaschin zice: „Când este vorba de ipostas, fie că-L numim după cele două firi, fie că-L numim după una din părţi, Îi atribuim însuşirile celor două firi. Căci Hristos – şi acest nume cuprinde amândouă firile – se numeşte şi Dumnezeu şi om, şi creat şi necreat, şi pasibil şi impasibil. Când este însă numit după una din părţi, Fiul lui Dumnezeu şi Dumnezeu, primeşte însuşirile firii cu care S-a unit, adică ale trupului, şi este numit Dumnezeu pătimitor, Domnul slavei răstignit, nu întrucât e Dumnezeu, ci întrucât tot El este şi om. Şi când este numit om şi Fiu al omului, primeşte însuşirile şi măririle firii dumnezeieşti: Prunc înainte de veci, Om fără de început, nu întrucât e Om şi Prunc, ci întrucât tot El este şi Dumnezeu, Care există înainte de veci şi Care S-a făcut în vremurile din urmă Prunc. Acesta este modul comunicării însuşirilor, anume că fiecare fire dă celeilalte propriile ei însuşiri, în virtutea identităţii ipostasului şi întrepătrunderii reciproce. Potrivit acesteia putem spune despre Hristos: Acesta este Dumnezeul nostru, Care S-a arătat pe pământ şi cu oamenii a petrecut, precum şi: omul Acesta este necreat, nepătimitor şi necircumscris (nemărginit)".

După Andrutsos, „baza şi criteriul oricărei comunicări a însuşirilor o formează propoziţia: **Dumnezeu este omul şi omul este Dumnezeu**, nu însă Dumnezeirea este omenire sau om, ori omenirea este dumnezeire sau Dumnezeu". Aceasta înseamnă că nu se petrece o comunicare directă de la firea dumnezeiască la firea omenească şi invers, ci întrucât sunt în aceeaşi persoană. Comunicarea însuşirilor are loc numai când firile sunt considerate în unirea lor ipostatică, deci în concretul personal căruia aparţin însuşirile, iar nu în abstract, când sunt considerate de sine şi aparte. Căci nu din cauza lor, privite în sine, ci din cauza identităţii persoanei, însuşirile unei firi se atribuie celeilalte.

Prin comunicarea însuşirilor nu se petrece nici o modificare a firilor, acestea rămânând neamestecate şi neschimbate, adică păstrându-şi fiecare caracterele esenţiale. Totuşi comunicarea însuşirilor nu-i o simplă comunicare nominală, ca şi cum în dosul cuvintelor n-ar fi nimic real, ci este o împărtăşire şi o însuşire reală de calităţi şi lucrări, prin Care Subiectul comun al celor două firi împărtăşeşte firii omeneşti pe cele dumnezeieşti şi-Şi însuşeşte cele ale firii omeneşti.

Căci, după cum observă Sf. Ioan Damaschin, „unirea este reală şi nu imaginară... Cuvântul îşi împropriază cele omeneşti – căci ale Lui sunt toate cele ale sfântului Lui trup – şi împărtăşeşte trupului cele ale Lui proprii, potrivit modului comunicării însuşirilor, din cauza întrepătrunderii reciproce a părţilor şi a unirii după ipostas.

În baza comunicării însuşirilor, lucrările lui Iisus Hristos sunt dumnezeieşti şi omeneşti în acelaşi timp, adică teandrice. În aceasta constă şi taina armoniei desăvârşite a celor două voinţe şi două lucrări, provenite din cele două firi, al căror purtător, nedetaşat şi nedeosebit de ele, este Cuvântul dumnezeiesc. Hristos lucrează potrivit fiecăreia din cele două firi ale Lui şi fiecare fire din cele două lucrează în El cu participarea celeilalte. Cuvântul, în virtutea stăpânirii şi puterii Dumnezeirii, lucrează cele ce sunt ale Cuvântului, toate câte sunt domneşti şi împărăteşti. Iar trupul lucrează pe ale sale, potrivit voinţei Cuvântului, Care s-a unit cu el şi căruia îi aparţine... Nu săvârşea în chip omenesc pe cele omeneşti, căci nu era numai om, ci şi Dumnezeu; şi nici nu lucra în chip dumnezeiesc pe cele dumnezeieşti, căci nu era numai Dumnezeu, ci şi om".

Modul comunicării însuşirilor şi teandria lucrărilor în Iisus Hristos întrece desigur puterea de înţelegere omenească. „E un lucru minunat faptul că această prezenţă a factorului divin în lucrarea umană se lasă limitată de graniţele ontologice ale naturii umane, precum minunat este şi acela că factorul uman este suportat în lucrarea divină. Dumnezeirea îşi face efectivă prezenţa în patima omenească, fără a-şi însuşi această patimă fiinţial şi fără a o desfiinţa, iar umanitatea este prezentă atotputernicie, fără a deveni atotputernică şi fără a păgubi atotputernicia. Taina aceasta dovedeşte consideraţia cu care cinsteşte Dumnezeu natura umană, pe care n-a creat-o ca s-o desfiinţeze, ci ca s-o desăvârşească prin prezenţa Sa".

Concepţia luterană despre omniprezenţa trupului Mântuitorului, inventată ca suport pentru teoria impanaţiunii euharistice, este o alterare a înţelesului just al comunicării însuşirilor, reamintind monofizitismul şi dochetismul. Monofizitismul, pentru că atotprezenţa şi nemărginirea fiind incompatibile cu firea umană, aceasta nu le poate avea sau primi fără să se schimbe, adică fără să înceteze de a fi ceea ce este după fiinţa ei. A spune că firea omenească este omniprezentă, înseamnă a o anula sau desfiinţa ca fire omenească sau a o considera ca absorbită de cea dumnezeiască. Tocmai ceea ce făcea Eutihie şi dochetismul, pentru că, în cazul nemărginirii şi necircumscrierii în spaţiu a trupului Mântuitorului, toate evenimentele din viaţa Sa nu mai pot fi privite ca evenimente reale şi determinate, ci numai părute. În cadrul acestei concepţii, Iisus Hristos nu mai este şi om adevărat. Atunci, ce sens mai pot avea întruparea, naşterea, patima, înmormântarea, coborârea la iad, învierea şi înălţarea?

Această învăţătură luterană contrazice Sfânta Scriptură, care presupune mărginirea trupului Domnului (Mt 28, 5-6; Mc 26, 6; Lc 24, 6; In 11, 15, 21; FA 1, 11; 3, 21), definiţiile dogmatice ale sinoadelor ecumenice, îndeosebi cele de la Sinoadele al IV-lea şi al VI-lea, în care s-a stabilit că cele două naturi sunt unite în Iisus Hristos **fără amestec şi fără schimbare**, hotărârea Sinodului al VII-lea ecumenic, în care se condamnă iconoclaştii, care socoteau trupul lui Hristos ca nemărginit şi învăţătura clară şi determinată a Sfinţilor Părinţi.

4.1.4.2. Îndumnezeirea firii omeneşti

Îndumnezeirea firii omeneşti în Iisus Hristos este iarăşi consecinţa unirii ipostatice, strâns legată de lipsa de păcat.

Îndumnezeirea firii omeneşti în Iisus Hristos înseamnă ridicarea ei la cel mai înalt grad de perfecţiune posibilă pentru ea, dar fără să-şi piardă calităţile proprii. Adică firea umană

primeşte, prin unirea personală cu Cuvântul, daruri care o înalţă până la limita dincolo de care, dacă ar trece, ar înceta de a mai fi umană. Dogma aceasta este cuprinsă în definiţia dogmatică a Sinodului al VI-lea ecumenic: „Precum prea sfântul şi neprihănitul trup (σάρξ) al lui Iisus Hristos, fiind îndumnezeit (γεωγεῖσα), nu s-a nimicit, ci a rămas în starea lui cea omenească, fiind îndumnezeită, nu s-a nimicit, ci a rămas întreagă şi e dezvoltată şi precizată de Sfinţii Părinţi. „Trebuie să se ştie că nu spunem că trupul Domnului s-a îndumnezeit, s-a făcut asemenea lui Dumnezeu şi Dumnezeu în virtutea unei modificări sau schimbări sau prefaceri sau amestecări a firii, ci, după cum spune Sf. Grigore Teologul, „dintre firi, una a îndumnezeit şi alta a fost îndumnezeită", iar eu, zice Sf. Ioan Damaschin, îndrăznesc să spun că a fost făcută asemenea lui Dumnezeu, căci Cel care unge S-a făcut om, iar Cel care a fost uns S-a făcut Dumnezeu. Acestea nu prin schimbarea firii, ci prin unirea în vederea întrupării, adică după ipostas, potrivit căreia trupul s-a unit, fără să se despartă, cu Dumnezeu Cuvântul şi prin întrepătrunderea firilor, una în alta, în chipul în care vorbim şi de înroşirea fierului prin foc. După cum mărturisim că întruparea s-a făcut fără modificare sau schimbare, tot astfel înţelegem că s-a făcut şi îndumnezeirea trupului. Prin faptul că „Cuvântul s-a făcut trup", nici Cuvântul n-a ieşit din graniţele Dumnezeirii Sale şi nici din măririle Sale proprii demne de Dumnezeu şi nici trupul, pentru că s-a îndumnezeit, nu şi-a schimbat firea lui sau însuşirile lui fireşti. Căci au rămas, şi după unire, firile neamestecate, iar însuşirile acestora nevătămate. Trupul Domnului, însă, s-a îmbogăţit cu activităţile dumnezeieşti în virtutea unirii prea curate cu Cuvântul, adică după ipostas, fără să sufere vreo pierdere însuşirile cele fireşti. Căci nu lucrează cele dumnezeieşti în virtutea energiei lui, ci în virtutea Cuvântului unit cu el, Cuvântul arătându-Şi prin el propria Lui energie. Căci fierul înroşit în foc arde nu pentru că posedă, în virtutea unui principiu firesc, energia de a arde, ci pentru că posedă această energie în virtutea unirii cu focul. Aşadar, trupul era muritor prin el însuşi, dar dătător de viaţă din cauza unirii după ipostas cu Cuvântul".

Îndumnezeirea firii omeneşti în Iisus Hristos înseamnă maximă ridicare şi perfecţionare a acestei firi dar în limitele ei, nu lărgire la dimensiuni divine şi nu schimbare de natură. Ea primeşte daruri care o înalţă, dar care nu-i schimbă caracterul firesc. Darurile primite se referă îndeosebi la cunoştinţa şi la voinţa naturii omeneşti. Cunoştinţa omenească a lui Iisus Hristos se lărgeşte prin unirea ipostatică şi se scuteşte de rătăcire, dar nu devine atotştiinţă divină. Ea creşte şi se dezvoltă, căci *„înainta cu înţelepciunea şi cu vârsta"* (Lc 2, 52). În această creştere sau sporire nu este numai o arătare treptată a înţelepciunii divine existente în Hristos, cum au socotit Sf. Atanasie cel Mare şi Sf. Ioan Damaschin ci, după interpretarea Fer. Augustin, o creştere reală a cunoştinţei omeneşti, în condiţiile şi pe căile pe care sporeşte cunoaşterea omenească, prin cugetare şi experienţă.

Libertatea de orice rătăcire a cunoştinţei omeneşti a lui Iisus Hristos se explică prin faptul că ea e cuprinsă în cercul de lumină al cunoaşterii Sale divine. Dacă însă Scriptura spune, în legătură cu a doua venire, că *„de ziua aceea şi de ceasul acela, nimeni nu ştie, nici îngerii din cer, nici Fiul, fără numai Tatăl"* (Mc 13, 32), aceasta se explică, după Sf. Grigore Teologul şi Sf. Ioan Damaschin, prin raportare la firea omenească, privită în sine, independent de unirea ipostatică, sau, după alţii, prin aceea că nimeni nu a avut misiunea, şi nici Mântuitorul nu şi-a luat-o, de a anunţa data venirii a doua, aceasta nefiind necesar, nici potrivit, după hotărârea înţelepciunii divine, ca să se facă cunoscut oamenilor.

Dar, mai departe, raportul în care stau cele două cunoştinţe, dumnezeiască şi omenească, cum se îmbină întreolaltă într-un singur subiect cunoscător, fără să se schimbe, adică „cum se mişcă cercul cunoştinţei omeneşti în cercul nemărginit al atotştiinţei firii dumnezeieşti", rămâne pentru noi o taină nepătrunsă.

4.1.4.3. Lipsa de păcat

Ca și cunoașterea, și voința omenească primește, datorită unirii ipostatice, deosebite daruri. Iar prin aceasta se face trecerea firească la lipsa de păcat a lui Iisus Hristos. Lipsa de păcat din sfera voirii și acțiunii corespunde lipsei de eroare din domeniul cunoașterii. Numai că în cunoaștere se poate concepe un progres, pe linie umană, dar un progres moral în Iisus Hristos este de neconceput, din cauza unirii naturilor în persoana Logosului. Opinia lui Teodor de Mopsuestia și a nestorienilor, că Hristos S-a perfecționat moral, ridicându-Se prin luptă cu patimile la o viață morală perfectă, a fost condamnată de Sinodul al V-lea ecumenic (can. 12).

Având de purtător persoana Cuvântului, voința omenească **este dumnezeiește călăuzită** sau **povățuită, este îmbogățită cu tot harul** și împodobită cu toată virtutea, încât devine absolut inaccesibilă păcatului. Pentru că voința umană este unită personal cu voința lui Dumnezeu întrupat. Despre îndumnezeirea voinței, Sf. Ioan Damaschin zice: „Nu spunem că activitatea firească a ei a fost modificată, ci că s-a unit cu voința Lui dumnezeiască și atotputernică și a devenit voința Dumnezeului înomenit... Voința omenească urma și se supunea voinței Lui; nu se mișca prin propria ei opinie, ci voia pe acelea pe care le voia voința Lui dumnezeiască". Iar cum voința dumnezeiască nu poate voi decât binele, acesta a devenit și pentru voința omenească în Iisus Hristos singurul obiect. De aici sfințenia Lui.

Sfânta Scriptură mărturisește lipsa de păcat a lui Iisus Hristos, numindu-L **sfânt** încă înainte de a Se naște (Lc 1, 35), ceea ce înseamnă că nu are păcatul strămoșesc. Tot așa și lipsa oricărui păcat personal (In 8, 46; 14 , 30; 1 In 3, 5; 1 Ptr 2, 12; Is 53, 9; Evr 4, 15). De asemenea, și Sfinții Părinți mărturisesc această lipsă bazând-o pe conceperea supranaturală, din Duhul Sfânt, și pe unirea ipostatică. Dogmatiștii întemeiază lipsa de păcat unii mai mult pe conceperea supranaturală, alții, ca Andrutsos, pe unirea ipostatică, întrucât subiectul care voiește în Iisus Hristos este Dumnezeu Cuvântul. Dar, deși principala cauză a lipsei de păcat stă în unirea ipostatică, totuși această lipsă trebuie pusă în legătură și cu conceperea supranaturală, din care rezultă direct lipsa păcatului strămoșesc, din unirea ipostatică nerezultând direct decât lipsa păcatelor personale.

Lipsa de păcat a lui Iisus Hristos nu este numai o nepăcătoșenie de fapt sau relativă, adică putând păcătui dar nevoind să păcătuiască, ci nepăcătoșenie perfectă sau absolută, neputând păcătui, o însușire necesară, neputând voi răul. Aceasta decurge în chip necesar din unirea ipostatică a celor două naturi, din moment ce firea omenească n-a fost luată ca persoană în persoana lui Dumnezeu Cuvântul, ci principiul conducător al ambelor naturi este ipostasul divin, care nu poate păcătui. Astfel, dumnezeirea lui Iisus Hristos implică impecabilitatea lui absolută.

Dacă se consideră ființa păcatului, se ajunge la aceeași excludere a oricărei posibilități de păcat în Iisus Hristos. În esența lui, păcatul este iubire de sine și egoism, aplecare opusă lui Dumnezeu, deci în opoziție cu iubirea față de Dumnezeu. În Hristos însă, natura umană nefiind conturată într-o persoană aparte, ci primită în persoana Cuvântului, prin care voiește și lucrează, iubirea față de sine este identică cu iubirea față de Dumnezeu. De aceea, lipsind din ea condiția esențială a păcatului, egoismul și posibilitatea lui este înlăturată și implicit, și orice ispită internă și tulburare de pasiuni sau alegere între bine și rău. Tot așa, nici orice invitație din extern spre păcat nu putea să aibă vreo putere asupra lui Iisus Hristos, întrucât voința Lui omenească, unită fiind cu cea dumnezeiască, nu putea să se clatine, și astfel orice ispită exterioară era imediat învinsă.

Lipsa păcatului și chiar a posibilității lui în Hristos este implicată și în misiunea de Mântuitor. Fără absoluta lipsă de păcat, înfăptuirea mântuirii nu-i cu putință. Iar ideea

posibilităţii păcatului prezentă la o întreagă serie de teologi protestanţi, cuprinzând pe aceea a posibilităţii de zădărnicire a mântuirii în Hristos, loveşte direct în credinţa în Dumnezeul întrupat şi neagă Revelaţia.

Iisus Hristos luând natura omenească reală şi deplină, a luat-o totuşi cu slăbiciunile şi patimile ei fireşti. Se înţelege că nu cele reproşabile sau păcătoase, ci cu cele ireproşabile sau curate. Pe acestea şi le-a însuşit organic, fiinţial, deodată cu firea umană. A acceptat de bună voie suferinţa, din iubire faţă de om, şi prin atotputernicie n-a anulat patima ireproşabilă, ci a voit-o pentru mântuirea omului. Patima, neanulată, ci intensificată, este stăpânită în Iisus de voinţa ipostasului divin şi astfel nu poate duce la păcat. Oricât, Îl chinuieşte suferinţa, El rămâne prin voinţă nedoborât.

Astfel şi ispitele cărora a fost supus Iisus au fost suferinţe reale, pătimite sub greutatea slăbiciunilor umane, dar însoţite de încordarea de voinţă a Mântuitorului de a nu fi curbat sub ele. Iisus nu putea păcătui, pentru că voinţa Lui umană, deşi încordată în luptă reală, subordonată voinţei lui Dumnezeu, nu se putea lăsa să fie covârşită de suferinţă. Patimile Mântuitorului sunt purtate totdeauna biruitor.

Şi în această purtare cu biruinţă a patimilor, ca în toate, Iisus este exemplu moral pentru noi. Nu pentru că El nu putea să păcătuiască, iar noi păcătuim, ci întrucât şi noi putem, prin încordare de voinţă şi prin har, să nu păcătuim. Iisus ne este pildă morală, pentru că lupta Lui nu se duce în şi cu nepăsare, ştiindu-se imun faţă de ispită, ci cu conştiinţa că imunitatea faţă de ispită şi-o datorează încordării Sale de voinţă şi puterii mai presus de omenitate, pe care o are. O putere mai presus de omenitate se dă, prin harul divin, şi celor ce duc lupta lui Iisus, aşa că, în faţa ispitelor şi păcatului, nu sunt lăsaţi numai cu puterea lor proprie.

Sensul sau rostul asumării de către Iisus Hristos a pătimirilor curate stă în aceea că, luând natura umană încărcată cu aceste pătimiri, s-o întărească prin biruinţa asupra lor, s-o înalţe şi s-o spiritualizeze dinăuntrul ei însăşi, arătându-ne totodată adevărata cale izbăvitoare. În patima lui Iisus, ispita şi păcatul au devenit pentru întâia oară neputincioase faţă de natura omenească, redându-ni-se şi nouă posibilitatea, prin colaborare cu harul, de a nu fi învinşi de ele.

4.1.4.4. O singură închinare lui Iisus Hristos

Din unirea ipostatică mai rezultă direct că se cuvine **o singură închinare lui Iisus Hristos**, anume adorare, atât după Divinitate, cât şi după omenitatea Sa. Consecinţa aceasta este evidentă, dată fiind unitatea de persoană a Dumnezeului-Om, adică unirea în chip neîmpărţit şi nedespărţit a celor două naturi în ipostasul lui Dumnezeu Cuvântul. Deşi natura omenească îndumnezeită chiar, rămâne natură omenească, totuşi, primită fiind în unitatea ipostasului divin, devine proprie Cuvântului întrupat şi, în unire cu El, demnă de adorare dumnezeiască. Deci, fără a împărţi şi a despărţi pe Hristos Cel neîmpărţit şi nedespărţit nu-i cu putinţă să se aducă dumnezeirii Lui o închinare, adorare, iar omenităţii Lui altă închinare, venerare. Hristos fiind Unul, tot ce se cuvine Lui ca persoană, I se cuvine în întregime persoanei Sale, deci ambelor Sale naturi.

Dogma aceasta este mărturisită de Sfânta Scriptură, care arată că Fiului întrupat I se cuvine aceeaşi cinstire ca Tatălui. *„Toţi să cinstească pe Fiul, precum cinstesc pe Tatăl. Cine nu cinsteşte pe Fiul, nu cinsteşte nici pe Tatăl, Care L-a trimis"* (In 5, 22-23); *„Şi Dumnezeu L-a prea înălţat şi I-a dăruit Lui numele care este peste orice nume: ca, în numele lui Iisus, tot genunchiul să se plece, al celor cereşti şi al celor pământeşti şi al celor dedesubt"* (Flp 2, 9-10). Tot aşa, la Ap 5, 11-13; Mt 28, 17; FA 7, 13-14; Evr 1, 6; 2, 6-9; 1 Co 15, 27; Ef 2, 6.

Același adevăr îl stabilește Biserica în sfintele sinoade: în al III-lea ecumenic, prin aprobarea anatematismelor lui Chiril al Alexandriei, în a cărui a 8-a anatematismă se condamnă cei ce nu aduc o singură închinare, adorare dumnezeiască, lui Dumnezeu Cuvântul întrupat; în al V-lea ecumenic, can. 9 și în al VII-lea ecumenic, can. 5.

Adevărul acesta a fost totdeauna obiect de credință în Biserică, cum se arată în mărturisirile Sfinților Părinți, care îi indică și temeiul, anume în unirea ipostatică. Atanasie cel Mare zice: „Noi nu adorăm trupul despărțindu-l de Cuvântul, nici voind să adorăm Cuvântul, nu-L despărțim de trup; ci fiindcă știm că Cuvântul S-a făcut trup, îl recunoaștem pe Acesta Însuși, chiar în trup fiind, Dumnezeu. Cine este, deci, așa de fără de minte, ca să zică Domnului: ieși din trupul Tău, ca să Te ador?". Iar Sf. Ioan Gură de Aur zice: „Cu adevărat lucru mare și minunat este că trupul nostru șade în cer și primește închinare de la îngeri, arhangheli, serafimi și heruvimi". De asemenea, Sf. Ioan Damaschin zice: „Unul este Hristos, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, Căruia împreună cu Tatăl și cu Duhul ne închinăm printr-o singură închinăciune împreună cu prea curatul Lui trup, deoarece nu susținem că trupului Lui nu i se cuvine închinare. Trupul este adorat în singurul ipostas al Cuvântului, care s-a făcut ipostasul trupului. Prin aceasta nu ne închinăm făpturii, căci nu ne închinăm trupului Lui, ca unui simplu trup, ci ca unuia unit cu Dumnezeirea, pentru că cele două firi ale Lui se reduc la o singură Persoană și la un singur ipostas al lui Dumnezeu Cuvântul. Mă tem să ating cărbunele din pricina focului care este unit cu lemnul. Mă închin celor două firi ale lui Hristos din cauza Dumnezeirii unită cu trupul".

4.1.4.5. Maria este adevărata Născătoare de Dumnezeu

Din unirea ipostatică rezultă nemijlocit și adevărul că Fecioara Maria este adevărată Născătoare de Dumnezeu (Mărt. Ort. I, 40). Omul Iisus Hristos fiind Fiul Unul născut al lui Dumnezeu, Fecioara Maria, concepându-L și născându-L, este adevărată Născătoare de Dumnezeu. Cel care S-a născut din Maria este Dumnezeu adevărat și Acesta, din chiar momentul zămislirii Sale minunate în sânul Fecioarei, a luat în unitatea persoanei Sale firea omenească, păstrând-o pentru totdeauna și fiind neschimbat, în întrupare, în naștere și după aceea, aceeași Persoană divină, cum era în veșnicie. Sensul dogmei nu este că Fecioara Maria a născut firea divină, lucru imposibil, ci că ea a născut pe Dumnezeu-Omul. Ea a născut pe Domnul după omenitatea Sa, dar totuși nu este Născătoare de om, căci omenitatea Domnului este unită ipostatic cu Dumnezeu Cuvântul, care și-a împropriat-o și a îndumnezeit-o în momentul primirii ei sau al întrupării. Astfel, zămislirea și nașterea aparțin Persoanei divine a Cuvântului; iar cea în care se zămislește și care naște este necesar Născătoare a acestei persoane a Cuvântului întrupat. Fecioara n-a născut un om simplu, ci pe Dumnezeu întrupat, care, cum observă Sf. Ioan Damaschin, nici nu Și-a adus trupul din cer, nici nu l-a creat din nimic, nici n-a trecut numai prin Fecioara, ci l-a luat din Maica Lui, în chip minunat, și S-a născut din ea mai presus de fire.

Pe temeiul Sfintei Scripturi (Lc 1, 35, 43; Rm 1, 3; 19, 5; Ga 4, 4) și al Sfintei Tradiții, Biserica a învățat totdeauna că Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu, condamnând rătăcirile eretice și definind această dogmă în sinoadele ecumenice, al II-lea (anatematisma întâia a lui Chiril de Alexandria), al V-lea (anatematismele a 6-a și a 8-a), al VII-lea (can. 5). Iar Sfinții Părinți lămurind dogma, o întemeiază pe unirea ipostatică. „Căci, zice Sf. Chiril al Alexandriei, dacă Domnul nostru Iisus Hristos este Dumnezeu, cum nu e Născătoare de Dumnezeu aceea care L-a născut, Sfânta Fecioară? Această credință a noastră ne-au predat-o dumnezeieștii ucenici, chiar dacă nu pomenesc cuvântul". „Propovăduim, zice Sf. Ioan Damaschin, că Sfânta

Fecioară este în sens propriu şi real Născătoare de Dumnezeu. Prin faptul că Cel născut din ea este Dumnezeu adevărat, este adevărată Născătoare de Dumnezeu aceea care a născut pe Dumnezeu adevărat, întrupat din ea. Spunem că Dumnezeu S-a născut din ea, nu în sensul că Dumnezeirea Cuvântului a luat din ea începutul existenţei, ci în sensul că Însuşi Cuvântul lui Dumnezeu, Cel născut înainte de veci, în afară de timp, din Tatăl, Care există fără de început şi veşnic împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, în zilele cele mai de pe urmă, pentru mântuirea noastră, S-a sălăşluit în pântecele ei, S-a întrupat şi S-a născut din ea, fără să se schimbe. Sfânta Fecioară n-a născut un simplu om, ci Dumnezeu adevărat; şi nu un Dumnezeu simplu, ci un Dumnezeu întrupat. Cuvântul nu şi-a pogorât din cer trupul, care să fi trecut prin ea ca printr-un canal, ci a luat din ea un trup deofiinţă cu noi, pe care l-a ipostaziat în El Însuşi. Căci dacă şi-ar fi adus trupul din cer şi n-ar fi luat firea noastră, la ce mai foloseşte înomenirea? Înomenirea lui Dumnezeu Cuvântul pentru aceasta s-a şi făcut, ca însăşi firea, care a păcătuit, care a căzut şi care s-a corupt, să învingă pe tiranul care a înşelat-o, şi astfel să se elibereze de stricăciune... Pentru aceea, pe bună dreptate şi cu adevărat numim Născătoare de Dumnezeu pe Sfânta Maria. Acest nume constituie toată taina întrupării".

4.1.5. Problema chenozei

Viaţa lui Iisus Hristos poate fi împărţită în două stări: una a umilinţei sau a „deşertării" (κένωσις) şi alta a preamăririi. Starea umilinţei începe la întrupare şi durează toată viaţa, culminând în moartea pe Cruce. Starea preamăririi începe după moarte şi cuprinde: coborârea la iad, învierea, înălţarea şi şederea de-a dreapta Tatălui. Potrivit acestei împărţiri, chemarea profetică şi servirea arhierească aparţin stării de umilinţă, iar demnitatea împărătească celei de preamărire.

4.1.5.1. Chenoza în Noul Testament

Înfăţişarea vieţii Mântuitorului după aceste două stări, înţelese corect, corespunde învăţăturii Bisericii şi-şi are temeiuri în Sfânta Scriptură şi în Sfânta Tradiţie. Căci viaţa lui Iisus Hristos, descrisă de Evanghelişti, între naştere şi moarte, este un şir neîntrerupt de umilinţe şi lipsuri, supusă condiţiilor pământeşti şi mărginirilor vieţii umane, cu rare manifestări vizibile ale puterii şi măririi dumnezeieşti, în minuni mai ales (In 1, 14; 2, 21; Lc 9, 32). Este viaţa *„zilelor din trup"* şi a *„lacrimilor"* (Evr 5, 7), precedată de majestatea dumnezeiască de dinainte de întrupare şi urmată de încununarea cu mărire şi cu cinste după suportarea morţii (Evr 2, 9). Fiul lui Dumnezeu S-a coborât la noi, umilindu-Se şi sărăcindu-Se, pentru ca, luând firea noastră, s-o ridice, îmbogăţind-o şi îndumnezeind-o. *„Bogat fiind, pentru noi a sărăcit, ca să ne îmbogăţim prin sărăcia Lui"* (2 Co 8, 9); *„Acestea trebuia Hristos să le pătimească şi să Se urce la mărirea Lui"* (Lc 24, 26); *„căci trebuia să desăvârşească prin suferinţe pe Acela pentru Care şi prin Care sunt toate şi Care a adus pe mulţi fii la mărire, pe începătorul mântuirii lor"* (Evr 2, 10). Locul scripturistic clasic pentru cele două stări este Flp 2, 6-11: *„Cel ce, fiind în chipul lui Dumnezeu, n-a ţinut ca la o pradă la egalitatea Sa cu Dumnezeu, ci S-a golit* (ἐκένωσεν) *pe Sine, a luat chip de rob, făcându-Se asemenea oamenilor şi la înfăţişare dovedindu-Se ca un om. S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, şi încă moarte pe Cruce. Pentru aceea, şi Dumnezeu L-a preaînălţat şi I-a dăruit Lui numele care este peste orice nume: ca, întru numele lui Iisus, tot genunchiul să se plece, al celor cereşti şi al celor pământeşti şi al celor dedesubt. Şi toată limba să mărturisească că Domn este Iisus Hristos întru mărirea lui Dumnezeu Tatăl"*. Fiind deofiinţă cu Tatăl, Iisus Hristos putea să Se arate şi în omenitate cu mărirea şi puterea dumnezeiască, însă pentru mântuirea noastră, a voit să

ia chip de rob şi, trecând prin patimă şi săvârşind mântuirea, să intre ca Mântuitor în mărirea lui Dumnezeu şi stăpânirea tuturor. Mărirea în care intră Hristos prin moarte este propria Lui mărire veşnică (In 17, 22), de care, însă, Se împărtăşeşte acum şi după firea omenească. Astfel că urcarea Lui la Tatăl este o întoarcere la Tatăl (In 16, 28).

Ideea deşertării, ca valoare şi micşorare a măririi lui Iisus Hristos, pentru mântuirea noastră, o exprimă şi Sfinţii Părinţi. „Cel ce era, S-a deşertat şi Cel ce nu era, a primit, zice Sf. Grigore de Nazianz. Deşertare numesc eclipsarea şi diminuarea măririi"; „Venind în chipul robului, S-a golit pe Sine de chipul lui Dumnezeu". Aceasta este ideea care străbate toată iconomia mântuirii. Omul, căzând prin mândrie şi neascultare, Fiul lui Dumnezeu Se întrupează, din iubire faţă de oameni, şi, nerenunţând la nimic din cele ale Dumnezeirii şi luând pe toate ale omenirii, afară de păcat, prin umilinţă şi ascultare ispăşeşte păcatul omului, deschizând calea măririi pierdute.

Arătarea lui Dumnezeu Cuvântul în trup este o mare taină (1 Tim 3, 16). În ce chip Cuvântul dumnezeiesc, nemărginit în putere şi mărire, a devenit subiect şi al naturii umane, lucrând în trup şi în condiţii omeneşti şi potrivindu-Se acestora, deşi are toate însuşirile dumnezeieşti? Aceasta „este marea problemă a chenozei, a umilirii, a smeririi, a dezbrăcării de putere şi de mărire a Fiului lui Dumnezeu, pentru a fi subiect pe măsura naturii omeneşti".

4.1.5.2. Teoriile protestante asupra chenozei

Teologia protestantă, doritoare să raţionalizeze misterul sau, dacă se poate, să-l suprime, începând încă din veacul al XVI-lea şi cu deosebire în al XIX-lea, a formulat o serie întreagă de teorii chenotice, dintre care nici una nu stă în acord cu dogma unirii ipostatice, toate alterând sau pierzând sensul definiţiei dogmatice de la Calcedon.

Teologii protestanţi mai vechi, presupunând toţi concepţia lui Luther, după care natura umană primeşte însuşiri dumnezeieşti, înţeleg chenoza sau ca o golire de întrebuinţare (κένωσις χρήσεως), adică deşi natura umană posedă însuşiri divine, acestea nu se arată, sau nu se întrebuinţează complet şi continuu (şcoala din Giesen), sau ca o ascundere a întrebuinţării (κρύψις χρήσεως), adică natura umană face numai un uz ascuns, tainic, de însuşirile dumnezeieşti pe care le-a primit (şcoala din Tübingen). Dar, cum observă Andrutsos, chenoza ca deşertare de întrebuinţare, făcând despărţire între ceea ce se întrebuinţează şi ceea ce nu se întrebuinţează, duce la nestorianism; iar ca ascundere a întrebuinţării duce la dochetism, căci, în acest caz, „ori sunt aparente patimile Domnului, ori trebuie să admitem două firi omeneşti în Hristos, una ascunsă şi una vizibilă".

Teoriile chenotice din veacul al XIX-lea, începând cu G. Thomasius, extind chenoza asupra naturii divine însăşi, care s-a restrâns sau îngustat prin întrupare. Întruparea este chenoză reală, radicală. Cuvântul întrupat păstrează Fiinţa dumnezeiască, dar Se automărgineşte benevol, renunţând la actualizarea Însuşirilor Sale, ca atotputernicia, omniprezenţa, atotştiinţa, ca să Se transpună cu totul pe planul vieţii umane (Thomasius). În starea de umilire, Hristos nu este decât virtual Dumnezeu, neavând conştiinţa că este Dumnezeu şi fiind limitat real de condiţiile fireşti ale vieţii pământeşti (Gess). Poziţii asemănătoare ocupă Liebner, Hofmann, Ebrard, Hahn, Delitzsch, Martensen. Alterarea dogmei unirii ipostatice este aici evidentă. Aceste concepţii duc sau la despărţirea nestoriană (la Thomasius), Cuvântul întrupat fiind oarecum altul după întrupare decât Cel înainte de întrupare, sau la confuzia monofizită (la Gess), în Hristos dispărând pe pământ Dumnezeirea, iar în cer omenitatea.

O concepţie mai aparte reprezintă Bensow, după care Dumnezeu întrupat n-a renunţat la nici o însuşire dumnezeiască, ci numai la forma de manifestare a însuşirilor. Forma eternă s-a schimbat cu forma temporală. Chenoza se explică prin iubirea şi atotputernicia lui Dumnezeu. Fiind iubire în fiinţa Sa, Dumnezeu voieşte să mântuiască pe om prin coborâre la el, şi fiind atotputernic, poate să facă aceasta. Restrângerea manifestării puterii nu-i pierdere a puterii, ci altă formă de manifestare a puterii dumnezeieşti. Veşnicia şi nemărginirea (supratemporalitatea şi supraspaţialitatea) înseamnă independenţă faţă de timp şi spaţiu, nu neputinţă de a intra în ele.

În formulările ei generale şi fără premisa unei chenoze radicale, teza lui Bensow cuprinde consideraţii interesante şi acceptabile.

4.1.5.3. Explicaţia lui Bulgakov

Teorii asemănătoare se găsesc la unii teologi anglicani, iar printre ortodocşi, la Bulgakov.

După Bulgakov, natura Cuvântului rămâne neschimbată şi nemicşorată în Hristos, numai forma de viaţă devine alta. Prin întrupare, Hristos Se dezbracă de forma sau chipul dumnezeiesc, luând chip de rob, pentru ca după înviere să-Şi recapete chipul sau slava cea veşnică. Slava veşnică este Sofia necreată, natura dumnezeiască în manifestarea ei intertrinitară, dragostea Persoanelor dumnezeieşti întreolaltă, pe care Fiul a părăsit-o prin întrupare şi la care se reîntoarce. Chenoza este negustarea pentru sine de către Fiul a fericirii dumnezeieşti, deşi aceasta continuă să existe în viaţa Sfintei Treimi neschimbându-se nimic. Totuşi, şi ipostasul sau eul divin s-a micşorat în Hristos, ireducându-se până la nivelul unui ipostas sau eu omenesc, căci numai aşa se putea substitui deplin eului uman. Astfel, eul divin renunţă la actualitatea conştiinţei divine, potenţializând-o, pentru ca să se poată apoi dezvolta ca o conştiinţă omenească. Chenoza este mijlocul prin care Dumnezeu suprimă prăpastia dintre El şi om, în Iisus Hristos. Numai prin chenoză sau micşorare, Divinitatea S-a putut coborî în omenitate, înnobilând-o dinăuntru, nu din afară, ca pe un obiect. Acest lucru este cu putinţă pentru că, după Bulgakov, ipostasul omenesc este tot de esenţă divină, ca şi Cuvântul, aşa că substituirea unuia prin altul nu întâmpină o piedică prea mare.

Nici Bulgakov nu se ridică peste nivelul comun al teoriilor chenotice şi, în plus, complică problema cu consideraţiile sofiologice, atât de discutabile, şi cu idei de nuanţă panteistă.

4.1.5.4. Adevărata înţelegere a chenozei

Faţă de aceste teorii este de observat că nici Sfânta Scriptură, nici Sfânta Tradiţie nu vorbesc nicăieri despre o chenoză reală, în sens de renunţare din partea Cuvântului întrupat, la punerea în lucrare a însuşirilor Sale dumnezeieşti. Deşi, cum am văzut, Sfânta Scriptură înfăţişează starea de umilire a lui Iisus Hristos, totuşi arată mereu că este Dumnezeu adevărat şi lucrează ca Dumnezeu adevărat, având această conştiinţă şi activând cu putere dumnezeiască, făcând ceea ce face Tatăl, astfel că cine vede pe Fiul, vede pe Tatăl (In 14, 9). Definiţiile dogmatice ale Sinoadelor al IV-lea şi al VI-lea ecumenice, după care cele două firi se păstrează în Iisus Hristos nedespărţite, împreună cu lucrările lor proprii, sunt de asemenea împotriva unei chenoze radicale. Nu mai puţin Sfinţii Părinţi, care precizează sensul unirii ipostatice, accentuează mereu prezenţa activă a dumnezeirii Mântuitorului în toată activitatea Lui, fără anularea demnităţii, dar şi fără restrângerea Divinităţii. Sf. Ioan Damaschin spune: „Prin faptul că «Cuvântul S-a făcut trup», nici Cuvântul n-a ieşit din graniţele dumnezeirii Sale şi

nici din măririle Sale proprii demne de Dumnezeu și nici trupul, pentru că s-a îndumnezeit, nu și-a schimbat firea lui și însușirile lui firești. Căci au rămas, și după unire, firile neamestecate, iar însușirile acestora nevătămate... Activitatea Lui omenească n-a fost lipsită de activitatea Lui dumnezeiască, iar activitatea Lui dumnezeiască n-a fost lipsită de activitatea Lui omenească, ci fiecare este considerată împreună cu cealaltă".

Chenoza trebuie explicată cu raportare la planul mântuirii, conceput și realizat de înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu, în și pe temeiul iubirii față de lume. Atotputernicia nu trebuie concepută ca o putere oarbă, ci în dependență de voința și înțelepciunea lui Dumnezeu. Prin atotputernicia Sa, și pentru a fi accesibil nouă, Dumnezeu poate pătrunde în formele noastre de existență, fără să le anuleze și fără ca prin aceasta să renunțe la exercițiul vreunei însușiri dumnezeiești. Numai ochilor pământești se pare altfel.

Cea mai justă prezentare și înțelegere a problemei chenozei, cu păstrarea intactă a formulei calcedoniene, socotim că este aceasta: În general, chenoza stă în faptul că Fiul lui Dumnezeu a primit să fie subiect al modestelor însușiri și manifestări omenești. În special, „prin chenoză credem că trebuie să înțelegem această împletire a firii dumnezeiești în existența și activitatea ei cu firea omenească, arătându-Se oamenilor Dumnezeirea nu altfel decât chipul smerit al omului, iar celorlalte Persoane ale Sfintei Treimi nu separată, ci într-un întreg cu firea omenească. Nu se poate înțelege în nici un caz chenoza în sensul că pe lângă ceea ce-i omenesc nu s-a manifestat și prezența firii dumnezeiești... Către oameni ieșea la vedere cu deosebire aspectul de chenoză, de smerenie al Fiului lui Dumnezeu. Oamenilor nu li se arăta direct atotputernicia lui Iisus, căci aceasta ar fi pus o prea mare distanță între Dumnezeu și ei și nu s-ar fi putut realiza scopul mântuirii lor... Oamenii nu puteau suporta vederea dezvăluită a lui Dumnezeu. Pentru neputința lor și pentru a putea intra în comuniune cu ei, S-a supus chenozei... Fiul lui Dumnezeu făcându-Se om ca să ne poată veni în maximă apropiere, a rămas în același timp Dumnezeu în cea mai deplină actualitate, pentru ca în comuniunea cu omul Iisus să putem experia comuniunea cu Dumnezeu Însuși, ca transcendență ultimă, ce pune graniță patimilor noastre și ne amplifică puterile pozitive".

Se înțelege că tezele unor teologi protestanți mai noi (H.W. Schmidt, P. Althaus), care merg pe urmele lui Schleiermacher și Ritschl –, negând pur și simplu întruparea și considerând pe Iisus Hristos doar ca pe un organ al Revelației și Fiu al lui Dumnezeu numai în sensul că, om fiind, Dumnezeu a făcut din Cuvântul Lui cuvânt al Său –, nu merită nici o examinare aici.

4.1.6. Erezii hristologice

Introducere

Alături de dogma Sfintei Treimi, învățătura despre persoana lui Iisus Hristos constituie misterul cel mai mare al creștinismului. „Cu adevărat mare este taina creștinătății: Dumnezeu S-a arătat în trup" (1 Tim 3, 16). Dogma aceasta este nu numai de o adâncime nepătrunsă, ci și de o însemnătate capitală. Căci Însuși Iisus este „începătorul și plinitorul credinței noastre" (Evr 12, 3), „arhiereul mărturisirii noastre" (Evr 3, 1), neexistând altcineva prin care să fie cu putință mântuirea (FA 4, 12).

Dată fiind importanța particulară și excepțională a acestei dogme, ea a atras puternic asupra ei cugetarea creștină, încă de la începutul creștinismului. Dar, dată fiind și adâncimea ei insondabilă, cugetarea care căuta s-o înțeleagă și s-o explice, ușor a alunecat pe povârnișul ereziilor, atunci când nu era călăuzită la tot pasul de credința în adevărul păzit de ansamblul Bisericii, „stâlpul și întărirea adevărului" (1 Tim 3, 15). În legătură cu nici una din dogmele

creştine, afară de cea a Sfintei Treimi, nu s-au iscat atâtea neînţelegeri şi nu s-au produs atâtea erezii, ca în legătură cu persoana Mântuitorului; dar şi nici o altă dogmă n-a prilejuit atâta efort de lămurire, de dreaptă formulare, ca şi de susţinută şi viguroasă apărare, ca dogma hristologică.

Ereziile hristologice pot fi împărţite în trei categorii: 1. cele care se referă la divinitatea lui Iisus Hristos; 2. cele care se referă la omenitatea Lui; 3. cele în legătură cu unirea ipostatică.

4.1.6.1. Erezii referitoare la divinitatea Mântuitorului

Ereziile referitoare la divinitatea lui Iisus Hristos pot fi subîmpărţite în trei clase: a) Clasa întâi cuprinde ereziile care tăgăduiau cu totul divinitatea Mântuitorului, considerându-L simplu om. Aici intră rătăcirea, apărută încă pe timpul Apostolilor, a lui Cerint şi Ebion, combătuţi chiar de Apostolul Ioan în Evanghelia sa; în secolul al II-lea, Carpocrat, Teodot şi Artemon, combătuţi de Irineu, Tertulian, Ipolit; în secolul al III-lea, Pavel de Samosata, în contra căruia s-au ţinut două sinoade la Antiohia, în 264 şi 270. Această clasă de erezii, pe urmele cărora merg mai întâi socinienii şi raţionaliştii, a fost condamnată de Biserica veche, în mai multe rânduri; b) Clasei a doua aparţin arianismul şi semiarianismul, după care Iisus Hristos este Fiul întrupat al lui Dumnezeu, dar nu este născut din Tatăl şi nu e deofiinţă cu El, ci numai cea mai perfectă şi cea dintâi dintre creaturi. Arianismul a fost condamnat de Sinodul I ecumenic (325) şi combătut de marii teologi ai veacurilor al IV-lea şi al V-lea; c). În clasa a treia intră ereziile patripasiene sau antitrinitare, după care, Dumnezeu existând nu numai într-o singură fiinţă, ci şi numai într-o singură persoană, sub trei numiri şi în manifestare întreită, în Iisus Hristos S-a întrupat şi a pătimit nu Fiul cel Unul născut şi Cuvântul lui Dumnezeu, ci Însuşi Dumnezeu Tatăl sau întreaga Sfânta Treime. Ele au fost formal şi de mai multe ori condamnate de Biserică, în veacurile al II-lea şi al III-lea, şi combătute de Sf. Irineu, Sf. Epifanie şi Sf. Vasile cel Mare.

4.1.6.2. Erezii referitoare la omenitatea Lui

Ereziile care se referă la omenitatea lui Iisus Hristos se pot subîmpărţi de asemenea în trei clase sau grupe:

a) Cele privitoare la trupul Mântuitorului, anume dochetismul şi gnosticismul. Docheţii (numiţi aşa de la δοκέω = socot, mi se pare) plecând de la ideea că trupul sau orice înveliş material ar fi nedemn pentru Divinitate, învăţau că Iisus Hristos n-a avut trup real, ci numai un trup părut sau o aparenţă de trup. Erezia apare chiar în timpul Apostolilor, fiind combătută de Evanghelistul Ioan, în primele două epistole ale sale. Ea se continuă şi se lăţeşte prin gnosticii Simon Magul, Menandru, Saturnin, Vasilide, Marcion, Tatian după cădere. Unii dintre gnostici, apolinariştii, valentinienii şi maniheii recunoşteau Mântuitorului un trup real, dar nu asemenea trupului nostru, ci un trup spiritual, ceresc, pe care nu l-a luat din Fecioara Maria, ci cu care a trecut numai prin sânul ei (δια Μαριας διοδεύσαντα), sau un trup material însă superior trupului omenesc, constituit din esenţa lumii, nu luat din Fecioara. Aceste erezii au fost combătute de Sf. Ignatie Teoforul, Sf. Irineu, Meliton, Tertulian, Clement Alexandrinul. Învăţături eretice asemănătoare se întâlnesc mai târziu la quakeri şi anabaptişti.

b) Ereziile privitoare la sufletul Mântuitorului socoteau că, în Hristos, sufletul omenesc a fost înlocuit cu divinitatea Sa; sau că sufletul Mântuitorului nu este întreg, ci numai suflet sensitiv (ψνχή) lipsindu-i partea raţională, mintea (νοῦς) sau spiritul (πνεῦμα), locul căruia l-a

luat Logosul divin. Ideile acestea eretice, inițiate de Lucian și de arieni și susținute cu deosebire de Apolinarie, au fost condamnate în Sinoadele din Alexandria (362), din Roma (373) și în al doilea Sinod ecumenic (381) și combătute de Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Grigore Teologul, Sf. Grigore de Nisa, Sf. Epifanie, Fer. Augustin.

c) Ereziile în legătură cu Nașterea Mântuitorului din Fecioara Maria, ale lui Cerint, Ebion, Carpocrat și gnosticilor iudaizanți, după care Iisus S-ar fi născut pe cale naturală, din Iosif și Maria. Erorile acestea, reapărute mai târziu printre raționaliști, au fost combătute de Sf. Ignatie Teoforul, Sf. Irineu, Tertulian, Sf. Chiril al Ierusalimului, Sf. Ioan Gură de Aur, și condamnate de Sinodul al II-lea ecumenic (381).

4.1.6.3. Erezii referitoare la unirea ipostatică

Ereziile referitoare la unirea ipostatică sunt: nestorianismul, monofizitismul, monotelismul și adopționismul.

Nestorianismul, după numele principalului lui susținător, Nestorie, fost patriarh la Constantinopol, desparte cele două firi ale lui Iisus Hristos, admițând nu numai două firi, ci și două persoane deosebite, una dumnezeiască și una omenească. De aici și numirea de dioprosopism, dată acestei erezii, după care Dumnezeu Fiul sau Logosul nu S-a unit ipostatic cu firea omenească, în Hristos și nu S-a născut din Fecioara Maria, ci din ea s-a născut numai omul Hristos, deosebit de Logos, cu care a conviețuit numai în unire morală, externă, nu nedespărțit și ipostatic. Logosul a locuit în omul Hristos ca într-un templu, ca în Moise sau în profeți și l-a părăsit la patimi lăsând să moară omul. Iisus Hristos este astfel numai purtător de Dumnezeu (Θεοφόρος), nu adevărat Dumnezeu-om; iar Fecioara Maria nu mai este Născătoare de Dumnezeu (Θεοτόκος), ci numai născătoare de om (ανθροποτόκος) sau Născătoare de Hristos (Χριστοτόκος). Erezia a fost denunțată și combătută de Sf. Chiril al Alexandriei și condamnată de Sinoadele din Roma, Alexandria și de al III-lea Sinod ecumenic (Efes, 431).

Monofizitismul (de la μόνος = unul și φύσις = natură), susținut mai ales de Eutihie, arhimandrit al unei mânăstiri din Constantinopol de la care Eutihie și-a luat și numirea de eutihianism, susține existența numai a unei singure naturi în Iisus Hristos, anume a celei dumnezeiești. În acțiunea lui de combatere a lui Nestorie, Eutihie cade într-o extremă opusă. De unde Nestorie despărțea cele două naturi în Iisus Hristos, Eutihie le amestecă. Prin unirea ipostatică, natura omenească din Hristos își pierde caracterul de umană, adică însușirile ei proprii, fiind absorbită de cea dumnezeiască și nemaipăstrând decât chipul văzut. În Hristos a viețuit trupește Cuvântul lui Dumnezeu, Care, cu divinitatea Sa, a pătimit, a murit și a înviat. Erezia aceasta, apărută încă înainte de Eutihie, la Beron, Helix, Eudoxie și Apolinarie, a fost condamnată în Sinodul al IV-lea ecumenic (Calcedon, 451).

Erezia monotelită, monotelismul sau monotelitismul (de la μόνος = unu și θέλημα, θέλησις = voință), apărută în prima jumătate a veacului al VII-lea, este numai o dezvoltare a monofizitismului. După ea, în Iisus Hristos, în care se recunoșteau două naturi, în urma condamnării formale a monofizitismului, ar exista totuși numai o singură voință și o singură lucrare. Producătoare de mari tulburări în Biserică, erezia aceasta, în care căzuseră Pirrhus, patriarhul Constantinopolului, Onoriu, patriarhul Romei, Chiril, patriarhul Alexandriei, a fost condamnată în Sinodul al VI-lea ecumenic (Constantinopol, 680).

Adopționismul, formă târzie a nestorianismului, apărut spre sfârșitul veacului al VIII-lea în Spania și susținut de Felix și Elipand, învață că Iisus Hristos, după omenitatea Sa, nu este Fiu propriu al Tatălui, ci numai fiu adoptiv, adică după har. Prin aceasta se despărțeau, ca și în

nestorianism, cele două firi ale Mântuitorului. Erezia a fost condamnată în mai multe sinoade locale din Franţa, Germania şi Italia.

4.2. Opera mântuitoare (mântuirea obiectivă)

4.2.1. Întreita slujire a Mântuitorului

4.2.1.1. Despre cele trei demnităţi ale Mântuitorului în general

După expunerea învăţăturii Bisericii despre persoana Mântuitorului, urmează în chip firesc aceea despre lucrarea Lui mântuitoare. Aceasta nu înseamnă că am despărţit sau că s-ar putea despărţi activitatea mântuitoare de persoana care o îndeplineşte. Persoana lui Iisus Hristos şi opera realizată de El pentru mântuirea noastră sunt inseparabile. Opera este manifestarea persoanei sau persoana în acţiune. Şi numai prin legătura permanentă cu Iisus Hristos Cel veşnic viu ne putem mântui. Căci Iisus Hristos este Dumnezeu viu Care, prin lucrarea Sa, îşi manifestă desăvârşita dragoste faţă de oameni şi totodată Omul Care, prin ascultarea şi omagiul desăvârşit adus Tatălui, face să se reverse peste om bunăvoinţa şi dragostea lui Dumnezeu-Tatăl, restabilindu-se astfel raportul de comuniune dintre om şi Dumnezeu. Prin legătura cu Iisus Hristos ne împărtăşim de dragostea Părintelui ceresc. Harul mântuitor, împărtăşit de Duhul Sfânt, îl primim prin omenitatea îndumnezeită a Fiului lui Dumnezeu întrupat şi jertfit pentru noi. De aceea, atât persoana cât şi opera lui Iisus Hristos – între care facem distincţie, dar nu separaţie sau despărţire, au aceeaşi însemnătate fundamentală pentru noi. Ele constituie propriu-zis aceeaşi singură realitate teandrică mântuitoare.

Totuşi, deşi inseparabilă de persoana Sa, opera lui Iisus Hristos se poate înfăţişa deosebit, întrucât poate fi considerată sau contemplată în ea însăşi, ca realitate necesară pentru mântuire. Distincţia corespunde şi cerinţelor de ordin didactic, după care e natural să se vorbească mai întâi despre persoana Mântuitorului şi apoi despre opera mântuitoare.

Mântuirea săvârşită de Iisus Hristos înseamnă eliberarea omului din răul în care căzuse prin Adam. Răul consta în alterarea firii umane, în întunecarea minţii cu privire la adevărul religios, în slăbirea voinţei, care înclina mai mult spre cele rele decât spre cele bune, în ruperea legăturii harice cu Dumnezeu, în vina şi pedepsele veşnice pentru păcat. Pentru refacerea firii omului, pentru îndreptarea sau restaurarea ei, se impunea luminarea omului prin învăţătura adevărată şi deplină, refacerea legăturii cu Dumnezeu şi întărirea şi susţinerea lui în această legătură.

În aceste trei direcţii trebuia să se îndrepte lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos. Şi aşa îşi şi înfăptuieşte opera Mântuitorul, sub întreit aspect, ca profet, arhiereu şi împărat, şi continuă această lucrare şi după înălţarea la cer, în Biserică, prin Duhul Sfânt. Ca profet învăţând, adică aducând Revelaţia desăvârşită a fiinţei şi voii lui Dumnezeu şi a operei de mântuire (In 5, 20); ca arhiereu, refăcând legătura dintre om şi Dumnezeu, împăcând prin jertfă pe Dumnezeu cu omul (Evr 10, 12); ca împărat, biruind puterile răului şi conducând pe om spre destinaţia lui adevărată (Mt 28, 18; In 13, 3; 17, 2).

Această lucrare întreită cuprinde aşadar trei chemări, trei slujbe, trei misiuni sau trei demnităţi. Unii le dau o numire, alţii alta, dar deosebirea este mai mult exterioară, în fond

diferența e neglijabilă. Pentru a scoate în evidență specificul fiecărei laturi a lucrării mântuitoare, ar fi potrivit să se vorbească despre chemarea profetică, slujirea (servirea) arhierească și demnitatea împărătească. Numirile cu cea mai largă circulație sunt totuși acelea de slujire și de demnitate. Și nu e greșit. Căci chemarea profetică este și servire și demnitate conducătoare, arhieria e și demnitate, conducerea e și servire. Hristos nu stăpânește numai stăpânind, ci mântuind și jertfindu-Se.

Întrucât mântuirea s-a îndeplinit obiectiv prin cele trei slujiri sau demnități ale lui Iisus Hristos, cu care El S-a identificat, expunerea despre opera mântuitoare va fi de fapt înfățișarea Lui ca profet, ca preot și ca împărat.

Întreita slujire a Mântuitorului se întemeiază pe însăși opera de mântuire, exprimând-o după cele trei direcții în care se săvârșește; ea nu este simplă construcție a minții noastre, sau fruct al gustului pentru diviziuni sau titluri, cum li se pare unor teologi. Mântuitorul a îndeplinit în sens propriu aceste trei slujiri, care sunt cele mai înalte demnități ce pot fi exercitate de oameni în viața aceasta. La oameni, însă, cele trei demnități se găsesc separate. Nimeni dintre oameni nu-i profet, preot și împărat în același timp. Numai în Iisus Hristos sunt laolaltă și fiecare în gradul suprem. Viața Mântuitorului este împlinirea întreitei Sale slujiri. Însuși rostul întrupării se exprimă în cele trei slujiri ale lui Iisus Hristos.

E drept că Sfinții Părinți, ocupându-se de persoana Mântuitorului, pentru combaterea ereziilor și expunerea mai dezvoltată a dreptei credințe, n-au tratat în special despre opera de mântuire, în capitole, după cele trei demnități. Dar toată învățătura lor despre persoana lui Iisus Hristos se întemeiază pe dovezi luate din întreita slujire a Lui, ca profet, ca arhiereu și ca împărat. Numai mai târziu, când, datorită progresului teologic, s-a ajuns la o expunere tot mai sistematică a dogmelor, învățătura despre Persoana și opera Cuvântului întrupat s-a tratat separat. Dar ideea unității reale a Persoanei și operei s-a menținut totdeauna. Despărțirea din necesități de studiu nu înseamnă despărțire reală. Tot așa, dacă în expunerea dogmei mântuirii, cerințe de orânduire metodică impun o cercetare separată a celor trei slujiri ale Mântuitorului, nu înseamnă că ele ar fi în sine despărțite, sau că s-ar considera ca atare. Același Iisus Hristos este profet, arhiereu și împărat, nedespărțindu-și lucrarea Sa în sectoare separate; căci, ca profet își manifestă și puterea împărătească – învățând, face și minuni, ca arhiereu și învață – în patimă și jertfă revelează sensul adânc al credinței, nădejdii și dragostei –, ca împărat în Biserică împărtășește credincioșilor roadele servirii profetice și arhierești. Cele trei slujiri sunt totdeauna strâns și inseparabil împletite. Așadar, distincția dintre ele nu este și o separare a lor în Hristos.

Centrul întreitei slujiri a Mântuitorului îl constituie lucrarea Sa arhierească, prin care săvârșește refacerea legăturii între om și Dumnezeu, împăcarea cu Dumnezeu. Chemarea profetică luminează prin învățătură, pregătind sufletul pentru primirea împăcării, iar demnitatea împărătească dăruiește harul împăcării și desăvârșește pe credincioși. Învățător (profet) și împărat al lumii este Fiul lui Dumnezeu și înainte de întrupare – deși altfel decât prin întrupare, neintrând în raport personal direct cu omul și neexercitând puterea de învățător și conducător ca slujbă a mântuirii –, dar arhiereu, mijlocitor ca om la Dumnezeu, devine numai după aceasta. Desigur, puterea arhieriei o are tot în temeiul divinității Sale, căci dacă n-ar fi și Dumnezeu, iar nu numai om, n-ar putea fi arhiereul mântuitor. Căci n-ar putea reface legătura dintre om și Dumnezeu, decât aparținând și omenității și Dumnezeirii.

Întreita slujire a Mântuitorului o arată lămurit Sfânta Scriptură. În Vechiul Testament, demnitățile de profet, de arhiereu și de împărat, aparținătoare unor persoane deosebite între ele, preînchipuie și simbolizează slujirea întreită a viitorului Mântuitor, vestit astfel de profeți, ca profet (Dt 18, 15; Is 42, 1-4), ca preot (Ps 109, 4), ca împărat (Ps 2, 71; Mih 2, 15; 5, 2; Zah 6, 9

etc). Iar simbolul şi profeţia din Vechiul Testament devin adevăr şi realitate în Noul Testament. Evangheliştii şi Apostolii înfăţişează lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos ca întreită slujire, reliefând când un aspect, când altul al ei; chemarea profetică (Lc 13, 33; Mt 13, 57; FA 3, 22; 7, 37), servirea arhierească (In 17, 19; Mt 20, 28, Evr 4, 14; 5, 1-5), demnitatea împărătească (Mt 25, 31-34; 27, 11; Lc 19, 12; In 18, 33-36) sau toate împreună (1 Co 1, 30).

Chiar numele de Hristos (משיח = uns), care înseamnă **uns**, exprimă întreita demnitate exercitată de Mântuitorul, căci în Vechiul Testament unşi erau numai profeţii, arhiereii şi împăraţii. Mântuitorul, concentrând în persoana Sa aceste demnităţi, este Unsul prin excelenţă. Ungerea Mântuitorului întru îndeplinirea întreitei Sale misiuni s-a făcut într-un mod deosebit de al tuturor celorlalţi unşi, şi anume de Dumnezeu, prin Duhul Sfânt (Is 61, 1; Lc 4, 21).

4.2.1.2. Chemarea profetică

Chemarea profetică. Prin chemarea profetică a Mântuitorului se înţelege activitatea Lui de învăţător, prin care descoperă adevărul religios absolut, despre Dumnezeu şi despre norma morală, confirmând şi prin faptă învăţătura Sa. Ca şi profeţii Vechiului Testament, aleşi şi trimişi de Dumnezeu ca să-L vestească pe El şi voia Lui, să îndrume poporul şi să vegheze asupra vieţii lui religioase şi morale, şi Iisus Hristos, ca profet, învaţă adevărul dumnezeiesc, pe care îl ilustrează şi cu viaţa Sa, pildă de desăvârşire în virtute pentru lume. „Eu sunt calea, adevărul şi viaţa... Eu sunt lumina lumii; cel ce vine după Mine nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieţii" (In 14, 6; 8, 12). Şi ca şi profeţii Vechiului Testament, care îşi dovedeau trimiterea de la Dumnezeu prin minuni şi profeţii, şi Mântuitorul însoţeşte propovăduirea Sa cu săvârşirea de minuni şi cu anunţarea de evenimente viitoare, cum sunt cele referitoare la căderea Ierusalimului şi la viaţa Bisericii.

Dar, între ceilalţi profeţi şi Iisus Hristos, ca profet, este şi o mare deosebire. El este cel mai mare profet, profetul profeţilor. Toţi ceilalţi profeţi vesteau adevăruri şi săvârşeau fapte minunate în limita luminării şi puterii date lor de Dumnezeu; Hristos însă, Dumnezeu fiind, vesteşte pe ale Sale, care sunt cele ale Tatălui, şi săvârşeşte totul cu propria Sa putere. Ceilalţi vesteau adevărul primit, Hristos Se vesteşte pe Sine, El fiind însuşi adevărul; ceilalţi vestesc adevărul parţial, Hristos în chip deplin. Iisus Hristos este plinirea Revelaţiei, Revelaţia absolută, peste care o altă revelaţie nu se mai poate. După Hristos nu se mai revelează nimic despre Dumnezeu. Duhul Sfânt, desăvârşitorul mântuirii, Care conduce la tot adevărul, nu descoperă nimic nou, ci numai luminează spre înţelegerea şi dezvoltarea celor descoperite în Hristos.

Cuprinsul învăţăturii Mântuitorului se referă la Dumnezeu şi la mântuire, desăvârşind în acelaşi timp Legea mozaică.

Mântuitorul îndeplineşte chemarea profetică direct, predicând El Însuşi, şi indirect, în Biserică, prin Apostoli şi urmaşii lor, pe care îi învaţă mereu şi-i luminează, prin Duhul Sfânt, pentru propovăduirea neîntreruptă şi explicarea corectă a adevărului dumnezeiesc, până la sfârşitul veacurilor.

4.2.1.3. Slujirea arhierească

Slujirea (servirea arhierească). În servirea arhierească a lui Iisus Hristos se cuprind toate suferinţele îndurate de El de la întrupare până la moarte, îndeosebi moartea, pentru noi şi pentru a noastră mântuire.

Pe temeiul dreptății și sfințeniei lui Dumnezeu, omul, păcătuind greu, trebuia pedepsit cu moartea veșnică. Dar Dumnezeu, după iubirea și mila Sa, nu vrea moartea păcătosului, ci întoarcerea și viața lui, căci pentru aceasta l-a creat, înlăturându-se vina și condamnarea și restabilindu-se comuniunea între El și om. Această restabilire de comuniune între om și Dumnezeu se numește, obișnuit, împăcare sau mântuire. Dar, omul, fiind în păcat, nu putea să se mântuiască singur, fără ajutor de sus. De aceea, Dumnezeu, în înțelepciunea Sa, conciliind dreptatea și iubirea (bunătatea), hotărî mântuirea omului, pe care o îndeplini, după bunătatea și puterea Sa, prin întruparea și jertfa Fiului Său.

Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu se întrupează, luând fire omenească, fără păcat, și prin patimă și prin moarte, în locul omului, înlătură vina și pedepsele pentru păcatul acestuia, refăcând sau restaurând, în același timp, natura lui căzută.

Aceasta este lucrarea mântuitoare a Cuvântului lui Dumnezeu întrupat. În centrul ei se găsește, așadar, aducerea jertfei de răscumpărare a omului din robia păcatului și a morții și de împăcare cu Dumnezeu, deci slujirea arhierească a Domnului.

Că moartea pe Cruce a Mântuitorului este jertfă adevărată, pentru păcatele omului, se adevereşte prin profețiile mesianice, prin cuvintele Mântuitorului Însuși și ale Apostolilor, prin simbolurile și mărturisirile de credință și prin glasul Sfinților Părinți. În profeția lui Isaia se spune despre Mesia: *„Acesta păcatele noastre le poartă și pentru noi rabdă durere, iar noi am socotit că de la Dumnezeu este în durere și în chin... Domnul L-a dat pe El pentru păcatele noastre și El, rănit fiind, n-a deschis gura Sa. Ca o oaie spre junghiere s-a adus și ca un miel nevinovat, fără de glas înaintea celui ce-L tunde, așa n-a deschis gura Sa. Luatu-s-a de pe pământ viața Lui. Pentru fărădelegile poporului meu S-a dus la moarte"* (53, 4-8). Ioan Botezătorul zice despre Hristos: *„Iată Mielul lui Dumnezeu, Care ridică păcatul lumii"* (In 1, 29). Jertfa Mântuitorului se prefigurează în diferitele jertfe ale Vechiului Testament, în special în cea din ziua împăcării, adusă de arhiereu. Mântuitorul zice despre Sine: *„Fiul omului n-a venit ca să I se slujească, ci ca El să slujească și să-și dea sufletul Său răscumpărare pentru mulți"* (Mt 20, 28); *„Eu sunt pâinea cea vie, care s-a coborât din cer; de va mânca cineva pâinea aceasta, va trăi în veac, și pâinea, pe care Eu o voi da, este trupul Meu, pe care-l voi da pentru viața lumii"* (In 6, 51-52); *„Acesta este trupul Meu, care se frânge pentru voi..."* (Lc 22, 19); *„Acesta este sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru voi și pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor"* (Mt 26, 28).

Sfânta Scriptură numește pe Iisus Hristos arhiereu după rânduiala lui Melchisedec (Ps 109, 4; Evr 6, 20). Spre deosebire de preoția lui Aaron, aceea a lui Hristos, cel fără antecesori și fără succesori, după chipul lui Melchisedec, este preoție eternă și universală, servire unică și sublimă. Uneori se scoate în relief ascultarea Mântuitorului până la moartea pe Cruce (Flp 2, 8; Rm 5, 19), alteori iubirea Lui față de lume, ca temei al patimilor și morții Sale (Gal 1, 4; 2, 20; 1 Co 15, 3, 5, 7), alteori caracterul ispășitor al jertfei de pe Cruce, adusă în locul nostru, Domnul făcându-Se pentru lume „blestem", ca să răscumpere lumea de sub blestemul Legii, și aducând *„jertfă de împăcare"* și dându-și sângele ca *„preț de răscumpărare"* (Ga 3, 13; Rm 3, 25; 2 Co 5, 21; 1 Ptr 2, 21, 24; 1 In 2, 2).

Sfinții Părinți, dezvoltând și clarificând învățătura Sfintei Scripturi, au căutat să arate și motivul pentru care Iisus Hristos a ales, pentru mântuirea lumii, jertfa Crucii. După cei mai vechi și îndeosebi după Origen, Sf. Grigore de Nisa, Sf. Ambrozie, Sf. Grigore cel Mare, moartea Domnului se explică prin iubirea Sa față de oameni; după alții, ca Sf. Irineu, Sf. Atanasie cel Mare, moartea Lui este adusă în legătură și cu dreptatea, ca jertfă substitutivă, pentru ștergerea vinei păcatului.

Ideea jertfei de pe Cruce ca necesitate morală, substitutiv-penală, explicată prin vină și prin satisfacția datorită dreptății, s-a dezvoltat mai ales în teologia romano-catolică, începând

cu Anselm de Canterbury şi devenind oficială. Ea se găseşte şi printre ortodocşi, la Nicolae al Metonei, în bună parte la Andrutsos şi, fără să constituie singura explicaţie, la Macarie, Comoroşan, Mihălcescu. Protestanţii mai noi resping ideea satisfacţiei şi explică moartea Mântuitorului prin iubirea şi sfinţenia Lui.

Doctrina ortodoxă, în comparaţie cu a celorlalte confesiuni, va fi expusă în capitolele următoare.

Pe lângă răscumpărarea omului din robia păcatului, jertfa Mântuitorului mai are şi unele scopuri secundare:

1. Să adeverească misiunea Sa dumnezeiască şi adevărul învăţăturii Sale;
2. Să dea pildă de umilinţă, răbdare şi lepădare de Sine;
3. Să sfinţească prin sângele Său Legea cea nouă;
4. Să dovedească prin faptă nemărginita Sa iubire de oameni;
5. Să înlăture părerea falsă despre un Mesia lumesc. Jertfa de pe Cruce, odată săvârşită, se actualizează mereu, se reînnoieşte în Jertfa Euharistică, până la sfârşitul veacurilor.

4.2.1.4. Demnitatea împărătească

Prin chemarea profetică şi prin servirea arhierească, Iisus Hristos Îşi manifestă mai mult starea de umilinţă, mărirea Sa neapărând decât ochilor spiritului. Pentru îndeplinirea operei mântuitoare, trebuia să arate şi măreţia şi puterea corespunzătoare însuşirilor Sale de Dumnezeu şi Mântuitor al lumii. Trebuia să fie deci şi împărat, şi Împărat este, dar nu împărat al deşertei măriri lumeşti, ci Împărat duhovnicesc, Împărat al adevărului, Împărat ceresc, adevărat Împărat al împăraţilor.

Demnitatea de împărat a Mântuitorului se dovedeşte prin numele de Împărat, care I s-a dat în profeţiile mesianice, de unii dintre contemporanii Săi, de El Însuşi, de creştini, şi o mai dovedeşte activitatea Lui, minunile Sale şi mai ales cele făcute cu Sine Însuşi, ca Schimbarea la faţă, coborârea la iad, învierea din morţi, înălţarea la cer şi şederea de-a dreapta Tatălui. Demnitatea împărătească o exercită Mântuitorul prin întemeierea, stăpânirea şi conducerea împărăţiei harului, Biserica, pe care o desăvârşeşte în viaţa viitoare.

În profeţiile Vechiului Testament, Mesia e înfăţişat ca împărat care stă pe tronul lui David, perpetuându-l în veci, ca împărat care judecă şi face dreptate, ca împărat şi mântuitor, stăpân până la marginile pământului şi împărtăşitor de bunuri pentru toate neamurile (Ps 2, 7; Ir 23, 5-6; Zah 9, 9-10 etc). În Noul Testament, îngerul, vestind naşterea Mântuitorului, îl anunţă ca împărat veşnic (Lc 1, 33), magii de la Răsărit caută pe „Împăratul iudeilor" şi, aflându-L, îi aduc daruri ca unui Dumnezeu şi împărat (Mt 2, 2, 11); la intrarea triumfală în Ierusalim este aclamat ca împărat, iar în faţa lui Pilat, Iisus recunoaşte că este împărat. Apostolul Pavel îl numeşte *„Împăratul împăraţilor şi Domnul Domnilor"* (1 Tim 6, 15), calitate pe care Însuşi Domnul şi-o descoperă Apostolilor după înviere, spunând: *„Datu-Mi-s-a toată puterea în cer şi pe pământ"* (Mt 28, 18).

Demnitatea de împărat este nedespărţită de chemarea profetică şi de servirea arhierească, căci, întemeind şi conducând împărăţia Sa spirituală, ai cărei membri sunt credincioşii, Mântuitorul continuă şi întăreşte opera de mântuire, învăţând pe oameni în Biserică, prin Duhul Sfânt, şi împărtăşindu-le prin Sfintele Taine harul mântuitor al lucrării Sale arhiereşti, până la desăvârşirea din viaţa viitoare (Mt 5, 3-10; 6, 10; FA 14, 22; 1 Co 6, 9; Evr 12, 28). Mântuitorul Îşi exercită demnitatea împărătească în parte în viaţa pământească, dar prin excelenţă numai după moarte. În prima parte Îşi arată puterea prin minuni, cu deosebire în cele săvârşite asupra morţii, şi prin stabilirea principiilor după care se va conduce Biserica; în

partea a doua își manifestă puterea și mărirea prin coborârea la iad și prin înviere, sfărâmând puterea și stăpânirea răului, prin înălțare și șederea de-a dreapta Tatălui și prin prezența Sa continuă în Biserică. Manifestarea ultimă în timp a puterii împărătești este judecata universală de la sfârșitul lumii, înnoirea cerului și a pământului, după care urmează împărățirea cu cei drepți, pentru vecii vecilor.

4.3. Opera de răscumpărare

4.3.1. Aspectele esențiale ale operei de răscumpărare în concepția ortodoxă

Răscumpărarea, ca cel mai minunat act dumnezeiesc, cuprinde o mare bogăție de înțelesuri. Urmând Sfinților Părinți, nu o vom reduce nici noi la un singur aspect, cum fac catolicismul și protestantismul, ci vom încerca să vedem cel puțin aspectele cele mai principale ale ei, care corespund diferitelor teorii ale Sfinților Părinți, ca: teoria prețului de răscumpărare plătit lui Dumnezeu, teoria penală sau a suferirii pedepsei de la Dumnezeu, teoria răscumpărării de la diavolul, care se apropie de teoria ontologică sau a îndumnezeirii prin suportarea morții, teoria morală etc. Socotind că în toate aceste teorii este o parte de adevăr, noi le vom rezuma în următoarele aspecte ale răscumpărării: I. De jertfă; II. Ontologic; III. Recapitulativ.

4.3.1.1. Apectul de jertfă al răscumpărării

Opera răscumpărătoare a lui Iisus Hristos are incontestabil o față îndreptată spre Dumnezeu, idee exprimată prin teoria prețului plătit lui Dumnezeu și prin cea penală. La ea se referă, în mod principal termenul de jertfă. Pe de o parte, Hristos Însuși S-a adus pe Sine ca jertfă lui Dumnezeu: *„Sângele lui Hristos s-a adus jertfă lui Dumnezeu fără de prihană"* (Evr 9, 14). El a intrat *„chiar în cer pentru ca să se înfățișeze pentru noi înaintea lui Dumnezeu"* (Evr 9, 24). *„Și S-a dat pe Sine prinos și jertfă lui Dumnezeu întru miros de bună mireasmă"* (Ef 5, 21). Pe de altă parte, Tatăl L-a dat pe Fiul Său la moarte, L-a făcut jertfă pentru păcate, L-a împovărat cu blestemul lumii și L-a pedepsit în locul lumii. *„Că așa a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Unul născut Fiul Său L-a dat"* (In 3, 16).

Jertfa aceasta e în același timp un omagiu adus lui Dumnezeu și o pedeapsă suportată pentru păcat.

A. Ascultarea Domnului

Caracterul acesta de jertfă al operei lui Hristos nu constă numai în faptul că Hristos readuce natura umană de pe calea răului și o întărește în bine prin suferința și moartea Sa, iar aceasta place lui Dumnezeu, ci într-o omagiere specială a lui Dumnezeu și într-o specială suferire a pedepsei pentru păcat. Păcatul e în primul rând neascultare de Dumnezeu, nesupunere la voia Lui. El este, desigur, și o cădere a firii, o ruinare a ei, o slăbire a voii și a înțelegerii, o creștere a patimilor. Dar acestea sunt produse de neascultarea față de Dumnezeu. Deci și mântuirea e nu numai o refacere a firii în ea însăși, ci și o revenire a omului la ascultarea de Dumnezeu. Nu se poate spune că întâi se reface firea și apoi ascultă de Dumnezeu, căci refacerea se operează chiar prin ascultarea de Dumnezeu. Ascultarea e, de la început, ca impuls inițial al refacerii care continuă. Dar ascultarea de Dumnezeu trebuie să fie completă,

împlinirea voii lui Dumnezeu trebuie să fie permanentă şi să asume toate riscurile, inclusiv moartea, care într-o lume pornită spre păcat e sigură pentru cel ce nu se târguieşte cu împlinirea voii lui Dumnezeu.

Această ascultare până la moarte n-o putea oferi nici un om, dată fiind universalitatea păcatului strămoşesc. De aceea S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu şi a luat o natură omenească fără de păcat, însă cu toate afectele care fac ostenitoare ascultarea voii lui Dumnezeu şi grea suportarea morţii. Vom vedea cum datorită unirii tainice ce există între Iisus Hristos şi oamenii care cred în El, această ascultare este însuşită şi de ei şi abat prin aceasta pedeapsa dumnezeiască de la ei şi refac firea.

Dar Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat, din punctul acesta de vedere, nu numai pentru ca să facă posibilă apariţia unui om fără de păcat, capabil de ascultare, ci şi pentru că ascultarea ce se cuvenea dată lui Dumnezeu trebuia să aibă o valoare infinită, ca să compenseze neascultarea oamenilor, iar o asemenea ascultare o putea oferi numai un om Care să fie în acelaşi timp Dumnezeu. Neascultarea oamenilor a întunecat în ochii lor majestatea infinită a lui Dumnezeu şi o ţinea acoperită în faţa lor. Această majestate infinită nu putea fi reevidenţiată în ochii lor decât de ascultarea cuiva dintre ei, dar de aceeaşi valoare infinită, deci de cineva Care să fie şi Dumnezeu şi om[1].

Această reevidenţiere a majestăţii lui Dumnezeu în faţa noastră, o cerea Dumnezeu Însuşi. Desigur, nu pentru El, căci El putea fi fericit şi fără ca noi să-I vedem majestatea Lui, ci pentru noi, pentru mântuirea noastră[2].

Şi dacă o cerea Dumnezeu, dacă o socotea necesară pentru mântuirea noastră, desigur că a luat iniţiativa pentru a o aduce la îndeplinire. Şi anume în forma cea mai corespunzătoare, dar şi cea mai impresionantă, trimiţând pe Însuşi Fiul Său, ca El Însuşi, prin ascultare, să ne reevidenţieze mărirea lui Dumnezeu. Încât în Iisus ne-a fost dat să privim nu numai chenoza, ci şi mărirea dumnezeiască, mărirea Celui ce ascultă, ca să înţelegem mărirea Celui de care ascultă. Iisus Hristos Se face ascultător ca om, dar Cel ce ascultă e Însuşi Fiul lui Dumnezeu[3].

---

1 Chiar în relaţiile dintre oameni, când unul a făcut un rău altuia, i-a acoperit adâncimea şi farmecul minunat al subiectului. Şi el nu-i poate redescoperi frumuseţea subiectului, nu se poate aşeza de la sine în relaţie netulburată, plenară, cu el. A putut ieşi din această relaţie, a putut-o tulbura, a putut acoperi plenitudinea tainică a semenului său, dar nu poate restabili acea relaţie, nu poate redescoperi acea plenitudine, decât printr-o iniţiativă din partea aceluia. Păcatul îl paralizează şi întunecă pentru el mărirea aceluia. Dar şi iniţiativa aceluia se realizează printr-un al treilea care să fie în relaţie cu amândouă părţile. Frumuseţea şi bunătatea sufletească a celui căruia i s-a făcut rău, nu i se poate arăta lui decât printr-un al treilea. Ca să reevidenţiez în faţa mea pe altul, ar trebui să-l măresc în sufletul meu şi în purtarea mea cu o curăţenie netulburată şi să-i arăt aceasta. Dar eu nu pot. Nici el nu poate să se mărească pe sine. Trebuie un al treilea, de o mai mică valoare ca el, să-l mărească. Dar acest al treilea trebuie să fie nu numai un prieten al lui, ci şi al meu, ca să-mi deschidă mie calea spre el.

2 Între oameni e ceva analog. Omul dispreţuit de semenul său, ştie că acela nu va putea reveni la o relaţie fericită cu sine până ce acela nu va redescoperi valoarea sa unică, originală, subiectul său egal în suveranitate ca al aceluia. Şi oricât de smerit ar fi, el doreşte ca acela să-l descopere spre binele lui.

3 Acesta e şi unul din sensurile comunicării însuşirilor lui Iisus Hristos. Teologia protestantă şi teologia rusă nu văd aproape numai chenoza dumnezeiască în Iisus Hristos. Teologia protestantă vede numai chenoza, pentru că Iisus e copleşit de mânia dumnezeiască; teologia rusă, pentru că vede în El numai iubirea lui Dumnezeu, care se pleacă la noi. Dar trebuie să vedem în Iisus Hristos nu numai chenoza, ci şi mărirea lui Dumnezeu, pe care o proslăvim în toate ecfonisele şi rugăciunile. Nu numai o mărire a iubirii, ci şi o mărire împreună cu iubirea. Între ele nu e o luptă, ca între dreptatea şi iubirea teoriei catolice. A vedea la Dumnezeu numai chenoza sau numai iubirea uşor duce la dispreţuirea Lui. A vedea mai mult dreptatea, uşor duce la formalism. Iubirea ne apropie, dar mărirea ne smereşte.

În aceasta își vede Fiul misiunea: în **preamărirea Tatălui:** *„Eu Te-am preamărit pe Tine pe pământ"* (In 17, 4). Dumnezeu găsește mijlocul acesta minunat de a-și evidenția mărirea, dar și iubirea, prin faptul că nu ni Se arată ca Dumnezeu dezvăluit, ca să ne copleșească cu mărirea Lui, ca să pară mândru, ci ca om smerit, Care dă însă lui Dumnezeu o mărire cu atât mai mare, cu cât Cel ce o dă nu e numai om, ci și Dumnezeu, sau Însuși Dumnezeu S-a făcut om ca să i-o dea. E o împărțire de roluri între Persoanele divine, care apropie pe Dumnezeu de oameni, dar Îl și preamărește.

B. Moartea Sa

Dar nu ajungea numai ca Iisus să dea lui Dumnezeu o ascultare pe care nu I-o dădeau oamenii și prin aceasta să-i atragă și pe ei la ascultare. Ascultarea lui Iisus s-ar fi putut interpreta în acest caz numai ca un exemplu de cum trebuie să se poarte oamenii de aci înainte. Dumnezeu ar fi apărut ca unul ce a înregistrat neascultarea oamenilor, fără să le dea nici o pedeapsă serioasă și așteaptă cu răbdare ca ei să presteze ascultarea pe care au refuzat-o înainte și prin aceasta să-i primească iarăși în comuniune. Primirea oamenilor în comuniunea lui Dumnezeu ar fi apărut ca fiind condiționată numai de întoarcerea lor. Majestatea lui Dumnezeu ar fi apărut micșorată în acest caz.

În realitate, Dumnezeu n-a lăsat păcatul omenirii nepedepsit. Nu l-a lăsat numai cu urmarea lui naturală, de ieșire a oamenilor din comuniunea cu Dumnezeu, ci l-a pedepsit în mod cu mult mai sever. *„Plata păcatului este moartea"*, ne spune Sfânta Scriptură. De ce a dat Dumnezeu o pedeapsă atât de aspră? Ca și în aceasta să se arate mărirea Lui. Mărirea lui Dumnezeu este absolută. Cel ce socotește că poate trăi fără Dumnezeu, nu pierde numai o parte din puterea vieții lui, ci pe toată. Dumnezeu este izvorul exclusiv al vieții făpturilor. Alt izvor nu există. Păcătosul dispensându-se de acest singur izvor, trebuie să vadă că pentru el nu există altă posibilitate, decât moartea. Moartea nu e decât concluzia ontologică și logică a păcatului. Desigur, Dumnezeu ar putea să oprească această concluzie logică și să-l țină pe păcătos în viață și după păcat. Dar aceasta ar micșora majestatea lui Dumnezeu. Dumnezeu totuși îl ține pe păcătos o vreme în viață, cu gândul că se va pocăi. Desigur, într-o viață scăzută. Dar când vede că pocăința nu vine, că răbdarea Sa păcătosul o folosește pentru înmulțirea răutății, Dumnezeu îi pune capăt prin moarte, „ca răutatea să nu fie fără de moarte", cum se spune în molitva înmormântării[4].

Moartea e cu atât mai necesară pentru păcătos, cu cât într-un fel oarecare ea e destinul firesc al oricărei creaturi. Sf. Maxim Mărturisitorul spune că toate cele create se cer prin însăși constituția lor, după cruce, mormânt și înviere[5], înțelegând prin aceasta odihna tuturor în Dumnezeu, încetarea activității lor create și primirea activității necreate a lui Dumnezeu. „Aceasta, pentru ca cele ce se mișcă după fire să găsească odihnă în jurul Aceluia Care este după ființă cu totul nemișcat, ieșind din mișcarea lor față de ele însele și una față de alta"[6], sau „ca să se conserve pe de o parte existența lucrurilor după ființă, dar pe de alta ele să primească

[4] Sf. Maxim Mărturisitorul spune: „Și precum în Adam hotărârea liberă a voinței lui proprii spre rău a desființat podoaba comună a nestricăciunii firii, Dumnezeu socotind că nu e bine ca omul, care și-a înrăit voia sa liberă, să aibă o fire nemuritoare..." (**Răsp. către Talasie, 42, Filocalia, III,** p. 147). „Osânda prin moarte este rodul acestui păcat" (p. 14).

[5] Cap. Gnost., I, 66-67; **Filocalia,** vol. II, p. 148-149.

[6] **Răspuns către Talasie,** 60; **Filocalia, III,** p. 328.

o subzistenţă sau un mod de a fi după harul dumnezeiesc, dobândind deplina stare de neschimbabilitate prin unirea cu Dumnezeu"[7].

Deci făptura este destinată sau să moară şi să învie în Dumnezeu, primind ca exclusivă lucrare în sine pe cea dumnezeiască, adică ajungând în pasivitatea cea fericită, sau să moară şi să învie în afară de Dumnezeu, primind pasivitatea cea nefericită[8]. Stadiul de vieţuire prin activitatea creată este un stadiu de tranziţie, un răstimp de decizie. Desigur, de aci se vede că moartea prin îndumnezeire la care era destinată făptura e total deosebită de moartea prin desfacerea sufletului de trup, moarte care durează şi după învierea păcătoşilor cu trupul. Ea nu e despărţită de viaţă, ci e saltul pe treapta dumnezeiască de viaţă. În sens propriu nu e moarte, dacă moartea înseamnă sleirea vieţii. E moarte numai în sensul că încetează devenirea. Pe când moartea în Dumnezeu e săltarea în plenitudinea vieţii, moartea în afară de Dumnezeu e căderea în golul total al vieţii, e plata cerută de păcat, care e nonvoirea plenitudinii[9].

Omul a voit să trăiască fără Dumnezeu, să se imobilizeze în starea exterioară lui Dumnezeu, să fie nemuritor în modalitatea în care se află.

Dar aceasta nu se putea. El trebuia să se schimbe, trebuia să moară. Nemaivoind să se schimbe în sus prin moartea pozitivă, desăvârşindu-se în Dumnezeu, a trebuit să se schimbe în jos, până la limita ultimă a activităţii Sale, până la moartea cea negativă.

Mărirea lui Dumnezeu se manifestă în fiecare din cele două morţi, într-una împreunată cu iubirea, în cealaltă împreunată cu pedeapsa. Moartea tainică în Dumnezeu este un omagiu benevol adus măririi Lui[10], este semnul iubirii supreme a lui Dumnezeu la care a ajuns făptura; moartea în păcat este pedeapsa suferită de cel ce n-a voit să recunoască mărirea lui Dumnezeu şi să trăiască din iubirea Lui.

Dar Dumnezeu nu voia ca omenirea să moară. Însă totuşi, sau tocmai pentru aceasta, pentru ca lumea să scape, păcatul trebuia pedepsit cu moartea, ca lumea să vadă mărirea lui Dumnezeu. Şi aceasta s-a făcut prin Iisus Hristos. El a luat de bună voie o fire umană care purta slăbiciunea şi moartea, ca urmare, ca „blestem" pentru păcat. Din iubire de oameni S-a aşezat sub pedeapsa pentru păcatul oamenilor, „făcându-Se pentru noi blestem" (Ga 3, 13). Dar în acelaşi timp, El înainta prin smerenie şi ascultare, ca om, şi spre moartea cealaltă, spre moartea în Dumnezeu, spre moartea ca viaţă. În El a fost pedepsit păcatul lumii, ca lumea să scape de pedeapsa pentru păcat, dar să vadă mărirea lui Dumnezeu, Care nu poate lăsa păcatul nepedepsit şi mărirea Sa neevidenţiată. El a murit de moartea ca osândă a lui Dumnezeu

---

[7] **Ibidem**, Scolia, I.

[8] **Op. cit.**, 22; **Filocalia**, III, p. 75.

[9] Karsavin exprimă această taină astfel: „Tot ce începe să existe trebuie în mod necesar să înceteze de a exista; în aceasta constă specificitatea creaturii. παντί γενομένῳ φθορά. Moartea creaturii nu e consecinţa păcatului, ci natura ei însăşi. Păcatul nu face decât să izoleze moartea de viaţă. Păcatul taie de la moarte sfera sa ontologică şi transformă moartea... într-un moment unic al existenţei noastre şi într-o necesitate fatală, pe care nu voim să o suportăm liber. În acest sens, moartea e produsă de păcat..., care e nonvoirea de către noi a plenitudinii", fixarea în noi înşine. „Dar Dumnezeu nu poate face din om o fiinţă neschimbabilă, o fiinţă fără devenire, pentru că omul n-ar fi fost atunci o fiinţă creată. Şi Dumnezeu n-a voit imutabilitatea omului pentru că îi arată o ţintă sublimă şi divină: desăvârşirea vieţii prin desăvârşirea morţii. Aşa cum noi încercăm să trăim, murind de moartea fatală, şi murim forţându-ne să trăim, aşa am fi putut şi ar fi trebuit să murim de moartea perfectă şi divină, faţă de care moartea empirică nu este decât o oglindă întunecată, pentru a ne vieţui viaţa divină" (*Sur les deux natures dans le Christ*, în revista „Logos", Bucureşti, 1928, nr. 1, p. 88-89).

[10] Moartea tainică, desăvârşitoare, se trăieşte analogic şi în relaţia a două persoane ce se iubesc. Cel ce iubeşte pe altul, uită desăvârşit de sine, se absoarbe în contemplarea şi servirea altuia. Prin această moarte învie în el viaţa fericită prin preţul ce i-l întoarce celălalt. El moare pentru acela şi e înviat de acela.

pentru acest păcat. „Luând deci Domnul osânda aceasta a păcatului meu liber ales, adică pătimirea, stricăciunea şi moartea cea după fire, S-a făcut pentru mine păcat, prin pătimire, moarte şi stricăciune, îmbrăcând de bună voie, prin fire osânda mea, El Care nu era osândit după voia cea liberă din El"[11].

Păcatul oamenilor fiind pedepsit cu moartea, n-ajungea numai ascultarea Domnului, ca el să fie iertat, ci trebuia să sufere pedeapsa cea mai deplină pe care o aveau de suferit oamenii pentru el, adică moartea; aşa a plătit El deplin datoria în locul nostru (τὸ ὑπὲρ ἡμῶν ἐξέτισε χρέος[12]).

Suportând El, Cel ce era nu numai om, ci şi Dumnezeu, moartea ca pedeapsă, s-a evidenţiat mărirea lui Dumnezeu mai mult decât s-a acoperit prin păcatul oamenilor. În El s-a pedepsit suprasuficient păcatul oamenilor.

Dar în acelaşi timp moartea Lui n-a fost o moarte cu totul ca a noastră, o moarte exclusiv ca pedeapsă, cum ar susţine teoria penală protestantă.

Aceasta din două motive: pentru că a luat-o cu totul de bună voie şi pentru că El personal a fost fără de păcat. Aceste două motive stau în strânsă legătură şi numai împreună au făcut ca moartea Lui să fie nu numai o pedeapsă, ci şi un omagiu adus lui Dumnezeu. Dacă ar fi luat-o de bună voie, fiind păcătos, ar fi fost numai relativ de bună voie, pentru că în realitate orice păcătos trebuie să moară, mai curând ori mai târziu. Dacă ar fi fost fără de păcat, dar n-ar fi primit moartea pentru alţii, n-ar fi avut prilejul să aducă acest omagiu Tatălui ca om.

Deci în Domnul a fost şi o mişcare cu totul liberă spre moarte, dar moartea a fost şi o pedeapsă[13]. Sau a fost în El o mişcare liberă spre sau sub moartea ca pedeapsă. Prin aceasta, moartea Lui a omagiat mărirea lui Dumnezeu mai mult decât au desconsiderat-o oamenii prin neascultarea lor. În amândouă modurile s-a preamărit Dumnezeu prin moartea Lui, mai mult decât s-a micşorat prin păcatul oamenilor, atât prin primirea morţii de bună voie, cât şi prin pedepsirea păcatului lumii în El. Dar, în acelaşi timp fiind fără de păcat, moartea nu L-a putut ţine, încât Dumnezeu S-a preamărit, dar El a înviat. Mai bine zis, tocmai pentru că moartea Lui a fost moartea Celui fără de păcat, prin ea a preamărit pe Dumnezeu, dar totodată n-a putut fi ţinut de ea. Adică, nu L-a înviat numai Dumnezeu, în chip extern, pentru că L-a preamărit, ci a înviat şi El, pentru că a murit neavând în El păcatul, deci n-a fost dator să moară şi pentru că prin aceasta L-a preamărit pe Dumnezeu. Sf. Maxim Mărturisitorul expune lucrul acesta astfel:

Întrucât moartea suportată de El era o moarte pentru lume sau pentru păcatul ei, era o moarte dreaptă, cuvenită; dar întrucât o suporta El personal, era nedreaptă, necuvenită, El personal fiind fără de păcat. Moartea dreaptă, cuvenită, s-a transformat în El în moarte nedreaptă, necuvenită şi ca atare a fost biruită. Sau moartea ca pedeapsă, moartea ducătoare spre golul veşnic al existenţei, s-a transformat din prima clipă în moartea tainică în Dumnezeu, în moartea ca săltare în viaţă îndumnezeită. Fiind necuvenită, moartea ca pedeapsă, ca depărtare totală de Dumnezeu, a fost desfiinţată, topită de moartea ca ridicare în Dumnezeu. Moartea, care ar fi avut să acopere în El total prezenţa lui Dumnezeu, dacă ar fi fost dreaptă, fiind nedreaptă a fost biruită de moartea care a evidenţiat la maximum prezenţa şi slava lui

---

[11] Răspuns către Talasie, 42, **Filocalia**, III, p. 148.

[12] Leontie de Bizanţ, **Contra Nestorie et Eutychie**, P.G. 86, 1347.

13 În imnografia bisericească, ca şi în Evanghelii, moartea Domnului pe cruce apare nu numai ca o moarte îndurată de silă, ca o pură pedeapsă pasivă impusă numai din afară ca o formă penală a ispăşirii, ci moartea, care totuşi e o realitate, este înfăţişată ca opera unor porniri intime ale Domnului, a unei dăruiri de bună voie din partea Sa.

Dumnezeu. „Cu moartea pe moarte a călcat". Prin moarte a trecut în viaţă, nu în golul etern al vieţii. Astfel, în El firea a primit osânda, dar s-a şi ridicat din moarte[14].

A fost cu dreptate ca osânda morţii să cadă şi asupra lui Iisus, deoarece, luând firea omenească, peste toată această fire trebuia să cadă osânda morţii. Dreptatea s-a satisfăcut şi în cazul Lui. Dar iarăşi a fost cu dreptate ca Iisus, fiind personal fără de păcat – şi aceasta s-a dovedit deplin, suportând moartea fără de cârtire –, Tatăl să nu-L lase pe Iisus ca om ţinut de moarte. Dreptatea aceasta anula dreptatea aceea. Cu dreptate a murit pentru lume, cu dreptate a înviat personal. Dreptatea Lui personală a învins nedreptatea lumii şi moartea ca pedeapsă pentru această nedreptate. Dreptatea lui Dumnezeu n-a fost nesocotită, înlăturată, ci a fost sfinţită până la capăt.

Dar din faptul că Fiul lui Dumnezeu ar fi putut să rămână neîntrupat şi deci fără de moarte, se arată că dacă S-a făcut om şi a primit moartea ca s-o biruiască, biruinţa aceasta nu a intenţionat-o pentru El personal, ci pentru oameni.

Astfel, Iisus a învins moartea cu dreptate. Dar a învins-o pentru toţi oamenii, reevidenţiind, prin suferirea ei, mărirea lui Dumnezeu. Desigur, între dreptatea lui Dumnezeu şi mărirea Lui, manifestată în moartea şi învierea lui Iisus, este o strânsă legătură. Dacă moartea suferită de El n-ar fi fost primită de Iisus ca dreaptă, El n-ar fi omagiat deplin mărirea lui Dumnezeu; pe de altă parte, dacă El n-ar fi suferit-o fără să fie obligat, iarăşi n-ar fi omagiat deplin această mărire. Dreptatea şi nedreptatea morţii lui Iisus au condiţionat evidenţierea măririi lui Dumnezeu prin ea.

4.3.1.2. Aspectul ontologic al răscumpărării

Dar opera lui Hristos are şi o direcţie îndreptată spre firea Sa umană. E direcţia subliniată prin teoria ontologică sau a îndumnezeirii, care deţine un loc important la Sfinţii Părinţi.

A. Eficienţa ontologică a ascultării şi a morţii Domnului

Teologia catolică şi protestantă rămân la aspectul descris al răscumpărării. La întrebarea cum s-a împărtăşit Iisus ca om, de înviere, şi cum se împărtăşesc ceilalţi oameni de iertarea păcatelor şi de scăparea de moarte, ele răspund: Dumnezeu apreciind moartea lui Hristos, oferită omagial lui Dumnezeu, sau suportată ca osândă, L-a răsplătit într-un mod etern cu învierea şi cu graţia, pe care Hristos o dă iarăşi extern oamenilor. Ascultarea şi moartea lui Hristos au avut numai o valoare de schimb, un caracter de echivalenţă juridică. Noi spunem că, îndeplinind aceste cerinţe ale lui Dumnezeu de a asculta şi de a muri pentru oameni, Iisus a ridicat pe o nouă treaptă însăşi firea Sa omenească şi prin această fire înălţată a produs şi mântuirea celorlalţi oameni; cu alte cuvinte, ascultarea şi moartea lui Iisus au avut nu numai caracterul unei echivalenţe juridice, ci şi o însemnătate ontologică. Ascultarea şi Jertfa au ridicat în acelaşi timp firea Lui umană din starea ei de slăbiciune, la nestricăciune. În general, cine ascultă de Dumnezeu şi se jertfeşte Lui, nu rămâne neschimbat în firea sa, ci şi-o înalţă. Dumnezeu e drept, cere omului să împlinească anumite porunci. Prin împlinirea lor omul slăveşte pe Dumnezeu. Dar poruncile lui Dumnezeu sunt de aşa fel, că prin împlinirea lor se desăvârşeşte în acelaşi timp firea omenească. Desigur, omul nu trebuie să urmărească desăvârşirea ca obiect în sine, cu gândul că *eo ipso* va rezulta de aci o cinstire a lui Dumnezeu, Raportul este invers: din cinstirea lui Dumnezeu, prin împlinirea poruncilor Lui, urmează

[14] Răsp. 42, p. 147.

perfecționarea sa. Intenția directă trebuie să fie slăvirea lui Dumnezeu. Dar în ea e inclusă, ca efect indirect, desăvârșirea firii. Am zice că ascultarea de Dumnezeu, mărirea Lui, e forma activității omului, iar desăvârșirea naturii Sale umane, e materia acestei activități. Legea lui Dumnezeu nu e o simplă formă, care stă detașată de firea noastră, ci ea e prezentă în această natură, împlinirea sau neîmplinirea ei se constată în normalitatea sau boala naturii. Neascultarea omului de Dumnezeu a produs în natura lui o stare de stricăciune ce se termină fatal cu moartea. Ascultarea lui Iisus de Dumnezeu și moartea Lui, ca jertfă, a produs în natura umană, luată de El, o desăvârșire până la îndumnezeire. Iată de ce trebuie să privim opera lui Hristos nu numai în direcția ei îndreptată spre Dumnezeu, ci și în direcția ei îndreptată spre natura Sa umană. Mai precis chiar, prin faptul că s-a adus jertfă lui Dumnezeu prin ascultare și mai ales prin moarte, a eliminat din firea Sa umană afectele și moartea intrate în fire după cădere, a ridicat firea la nestricăciune, a desăvârșit-o (nu moral, ci ontologic). Sfinții Părinți exprimă acest lucru spunând că victima, chiar prin faptul că se aduce jertfă lui Dumnezeu, se sfințește, se umple de Duhul Lui. Cel jertfit e chiar prin aceasta sfințit (ἱερεῖον).

În concepția catolică, moartea venea după căderea în păcat de deasupra firii, ca o pedeapsă cu totul din afară. În concepția ortodoxă, Dumnezeu a legat moartea de însuși procesul de viață al naturii căzute, de slăbiciunea în care a căzut acesta prin păcat. Drept urmare, izbăvirea de moarte o dobândește Iisus pentru natura Sa umană și potențial, pentru natura tuturor oamenilor, printr-o lucrare asiduă asupra acestei naturi, care nu e decât aspectul material al ascultării de Dumnezeu, care e aspectul formal.

Dar trebuie precizat că ascultarea și moartea lui Iisus au avut o eficiență ontologică, de ridicare a firii Sale umane din stricăciune și moarte, pentru că n-a fost ascultarea și moartea unui om simplu. În cazul acesta orice om ar putea să se mântuiască prin activitatea sa morală și prin moarte. În realitate, prezența efectivă a puterii dumnezeiești e cea care dă viață oricărei creaturi, precum lipsa ei produce moartea creaturii. Activitatea morală e numai condiție de cooperare a naturii umane, cerută de puterea dumnezeiască, pentru ca lucrarea ei să fie efectivă. Căci asupra firii umane lucrează Dumnezeu numai cu voia ei, nu în mod fizic. La rândul ei, activitatea morală e susținută de puterea dumnezeiască și e mijlocul prin care se vădește puterea dumnezeiască. Fără prezența lucrării dumnezeiești nu poate avea loc o activitate morală susținută. Omul, după căderea în păcat, nu era în stare de o activitate morală statornică, modificatoare a naturii sale. N-ajungea nici numai o grație, o putere dumnezeiască pusă la dispoziția unui subiect pentru a se mântui. Omul, ca subiect era incapabil să facă un uz bun de grația lui Dumnezeu. De aceea, trebuia ca natura umană să pornească de la lipsa de păcat și de la prezența Dumnezeirii în ea, trebuia ca voința ei să nu fie slăbită de păcat și să fie mânuită de un subiect dumnezeiesc, pentru ca prin activitatea umană a Lui să ajungă la îndumnezeirea ei[15]. (Și vom vedea că numai în unire cu acest om Care e și Dumnezeu, activitatea morală a omului de rând are o eficiență mântuitoare, adică numai cu ajutorul Harului divin).

[15] Ceva apropiat spune Soloviev, a cărui gândire din cele „Trei convorbiri" este redată astfel de Ernst Benz (Russiche Eschatologie, în rev. „Kyrios", Vierteljahresschrift für Kirchen und Geistesgeschichte Osteuropas, 1936, Heft 2, p. 107): „Semnul cel mai real și mai incontestabil al domniei răului în lume, așa decurge dezvoltarea mai aparte a celei de a treia convorbiri a lui Soloviev – este moartea. Puterea răului confirmată de stăpânirea morții și stăpânirea aceasta este atât de imprimată în realitatea umană, că este de neînțeles cum pot nega oamenii existența răului, dată fiind existența morții. Prin păcat, moartea a devenit semnul existenței umane în general. Astfel, răul nu e numai o disoluție lăuntrică morală, ci o descompunere și o nimicire fizică trupească. El roade temelia ființei noastre și lucrează nimicitor asupra spiritului și trupului.

Pe această cunoaștere fundamentală a ființei umane ca a unei ființe spre moarte (Sein zum Tode), se clădește critica ulterioară a posibilității unei victorii morale asupra răului. O victorie morală a omului

B. Rostul afectelor în natura umană a Domnului şi modul biruirii lor

În asemenea condiţii, activitatea morală apare ca o străbatere treptată a naturii umane de către natura dumnezeiască. Aceasta e prima parte a îndumnezeirii, mai bine zis înomenirea deplină a Dumnezeirii. În faza aceasta, bunătatea dumnezeiască ia chipul virtuţilor omeneşti. La capătul acestei faze, după ce omenitatea a fost ridicată la gradul maxim posibil, începe faza a doua, a îndumnezeirii în sens strâns, prin care umanitatea obţine nestricăciunea după trup şi e copleşită cu totul de Dumnezeire[16]. Prima fază a ţinut până la moartea lui Iisus Hristos, într-a doua a intrat prin înviere. Acceptarea morţii este supremul act eroic al lui Iisus ca om. Dar, odată cu ea se sfârşeşte faza eforturilor morale umane, primind ca răsplată ridicarea naturii umane din stricăciune şi din moarte. Că natura umană a lui Hristos n-a fost de la început la fel, ci a avut în Hristos o devenire, deşi a fost de la început fără de păcat, o spune apriat Leonţiu din Bizanţ, făcând din această transfigurare treptată a naturii umane a lui Hristos, condiţia desăvârşirii noastre. Combătând pe un monofizit aftartodochet, care susţinea că încă de la întrupare natura umană a lui Hristos a primit nestricăciunea, Leonţiu afirmă că în acest caz Hristos n-ar mai fi trebuit să petreacă după aceea pe pământ ca om, să pătimească şi să mai învie:

„**Ortodoxul**: ...Ce lipsă ar mai fi avut El să ia asupră-Şi vieţuirea de după aceea, odată ce am fi avut în El încă de la prima plăsmuire a Lui, desăvârşirea întregului mister?

Aftart: Cum spui aceasta? Nu înţeleg ce spui!

Ortodoxul: Dacă, cum spui tu, întrupându-Se pentru noi, a avut prin aceasta şi nestricăciunea, nu ştiu de ce a mai petrecut în viaţă, a pătimit şi a înviat? Căci dacă scopul Lui a fost să ridice pe cel căzut, să-l izbăvească din moarte, să-l readucă la viaţă şi să-l împodobească cu trup nestricăcios şi acestea toate nu ni s-au făcut nouă altfel decât dacă a primit Domnul pe fiecare din ele în trupul Său, iar după voi toate le-a avut Domnul desăvârşit de la prima unire, plăsmuindu-Şi trupul de la început nestricăcios –, atunci avem de la primul, început al misterului întregimea misterului şi toată iconomia de după aceea e de prisos. Căci, precum dacă celor bolnavi le-a venit sănătatea deplină de la primul leac, e de prisos strădania ulterioară a medicilor împotriva bolii odată biruite; la fel, dacă ne-a sădit **bunul** nestricăciunii încă de la unirea cu trupul, e de prisos tot ciclul celălalt al misterului"[17].

Leonţiu vorbeşte aci de o „primă unire" a Cuvântului cu natura noastră, dar afirmă că această natură n-a primit toate bunurile din „prima unire", ci din „iconomia" ulterioară, care are înţelesul unui proces.

Dar întrucât „prima unire" sau întruparea e baza întregului proces ulterior, Sfinţii Părinţi socotesc pe drept cuvânt că în întrupare e dată potenţial întreaga îndumnezeire a firii umane a Cuvântului şi deci întreaga mântuire a noastră, sau în orice caz, începutul mântuirii. Dacă omul Iisus n-ar fi fost în acelaşi timp Dumnezeu şi prin aceasta lipsit de păcat şi întărit în lupta

---

asupra răului este de aceea imposibilă, pentru că în cel mai bun caz el poate lucra cel mult împotriva disoluţiei spirituale din inima sa, dar nu poate birui disoluţia fizică a morţii trupeşti. Orice morală naufragiază în faţa realităţii neîndurate a morţii. Aceasta este formularea cea mai radicală şi mai reală a învăţăturii Bisericii despre păcatul strămoşesc: moartea spirituală şi trupească au aceleaşi rădăcini metafizice şi ele se afundă într-un păcat originar şi într-o vină originară a omului, care nu mai îngăduie o victorie şi o ispăşire liberă morală prin om. Salvarea din această situaţie nu poate veni aşadar de la om. Aci se iveşte răspunsul la întrebarea: Cur deus homo? Hristos a adus oamenilor prin moartea şi învierea Sa un nou mod de existenţă, la care ei au parte în El. Astfel, la sfârşitul luptei istorice între bine şi rău nu stă un punct culminant intralumesc al culturii şi al ordinii sociale a oamenilor acestui eon, ci noul mod de existenţă al învierii celor mântuiţi în împărăţia lui Dumnezeu".

[16] Sf. Maxim Mărturisitorul, **Răspuns către Talasie, Filocalia III**, pag. 69.

[17] **Contra Nest. et Eutych.**, lib. II, P.G. 86, 1352.

împotriva ispitelor, firea umană a Lui nu S-ar fi îndumnezeit şi noi nu ne-am fi mântuit. Prin însuşi faptul că a legat-o de ipostasul Său, firea umană n-a mai putut cădea ca firea lui Adam. Fiul lui Dumnezeu a întărit în Sine cortul uman, cel creat după chipul Său şi ruinat prin Adam. Iisus ca om e acum un punct fix, neschimbatul prin cădere în ansamblul uman. În legătură cu El uşor se pot ridica din păcat şi ceilalţi oameni[18].

Dar iarăşi firea umană pe care a luat-o Iisus n-a fost de la început nestricăcioasă şi fără afecte, ci El a făcut-o aşa prin viaţa şi moartea Sa. Deci Iisus ne-a mântuit prin viaţa, întruparea şi moartea Sa şi, se înţelege, şi prin înviere. Mântuirea e consecinţa hristologiei, nu poate fi separată de ea nici mintal, ca în catolicism. Cuvântul a luat firea noastră de după cădere, spune Leonţiu împreună cu toţi Părinţii, dar fără de păcat. Aceasta din două motive: întâi pentru că pe aceasta a venit să o mântuiască, nu pe cea dinainte de cădere[19], al doilea pentru că numai aşa Iisus e pentru noi pildă de luptă cu ispita, şi de virtute[20].

Două întrebări se pun: cum a fost firea umană a lui Iisus căzută, dar fără de păcat? Cum şi-a desăvârşit firea umană prin ascultare şi moarte?

Sfinţii Părinţi sunt unanimi în a socoti că firea umană a lui Iisus a avut afectele care au pătruns în firea noastră după căderea în păcat, dar n-a avut şi păcatul însuşi, sau putinţa de a păcătui. De aceea, spun că firea Lui are din starea dinainte de păcat nepăcătuirea, iar din cea de după păcat afectele şi moartea. Păcatul stă în povârnirea voii spre rău, afectele într-o slăbiciune a firii: în flămânzire, în însetare, în osteneală, în frica de moarte etc. Povârnirea voii spre rău n-a avut-o Iisus, dar firea a avut afectele amintite ca urmare a păcatului[21]. Povârnirea voii spre rău n-a avut-o, pentru că voia este mijlocul de manifestare imediată a ipostasului, a subiectului care este în acelaşi timp dumnezeiesc. Prin voie lucrează subiectul asupra firii proprii ca obiect. Ca instrument imediat de lucru asupra firii umane, Cuvântul lui Dumnezeu

[18] El este noul Adam, pentru că în El firea omenească apare înnoită, cum a fost înainte de cădere, dar spre deosebire de primul Adam, El rămâne mereu nou şi izvor de înnoire a firii omeneşti. Sfântul Grigore Palama, PG. 151, 193: „Şi aşa să fie cu adevărat Adam nou şi să rămână cu adevărat nou şi puternic, neînvechindu-se nicidecum şi pe Adam cel vechi să-l rezidească în sine şi să-l păstreze pururea nou".

[19] „Domnul Şi-a unit Sieşi un astfel de trup cum s-a arătat având cel osândit după cădere şi noi toţi cei ce suntem din frământătura Lui. Căci n-a venit să mântuiască pe Adam cel nepăcătos, ca să fie asemenea Lui, ci pe cel ce a păcătuit şi a căzut, ca pătimind împreună cu el συμπεπονθῶς αὐτῷ să învie împreună cu El" (op. cit., P.G., 86, 1348).

[20] „Nici moartea, moartă prin moartea Domnului, nu s-ar fi obţinut de la oamenii următori, dacă, neatacându-L prin toate la fel cum a atacat pe cel căzut, acesta nu I-ar fi rupt, după ce a gustat din El, dinţii într-atâta, încât să nu mai îndrăznească să se atingă de cei asemenea Lui, ba să verse şi pe cei pe care îi înghiţise înainte... Dar cum s-ar fi observat şi legea luptei în ispita oferită, dacă firea ispitită n-ar fi avut asemănarea cea după fire cu cel căzut?... Cum am şi putea apoi imita pe Cel ce ar fi excelat în virtute din pricina deosebirii organului, căutând prin trup pătimitor stricăcios asemănarea cu cel nestricăcios?... Nu mai spun că în trup nestricăcios nu se pot afla nici legi ale activităţii şi virtuţii omeneşti, dat fiind că acesta aflându-se deasupra afectelor omeneşti nu mai există în el nici foame, pentru că nici înfrânare, nici osteneală, pentru că nici răbdare, nici necinstire, pentru că nici smerenie" etc. (op. cit. P.G. 1349).

[21] Sf. Maxim Mărturisitorul, **Răspuns către Talasie, 42, Filocalia III**, p. 146-147: „Căci două păcate s-au ivit în protopărinte, prin călcarea poruncii dumnezeieşti: unul vrednic de osândă şi unul care nu e osândit, având drept cauză pe cel vrednic de osândă. Cel dintâi este al hotărârii libere, care a lepădat binele cu voia, iar al doilea al firii, care a lepădat fără voie din pricina hotărârii libere, nemurirea. Această stricăciune şi alterare a firii, produsă una din alta, voind Domnul şi Dumnezeul nostru să o îndrepteze, a luat toată firea şi astfel a avut şi El, în firea luată, trăsătura pătimitoare, împodobită cu nestricăciunea voii libere. Şi precum în Adam hotărârea liberă a voinţei lui proprii pentru rău a desfiinţat podoaba comună a nestricăciunii firii, Dumnezeu socotind că nu e bine ca omul, care şi-a înrăit voia liberă să aibă o fire nemuritoare, la fel în Hristos hotărârea voii Sale libere pentru bine a spălat ruşinea comună a stricăciunii întregii firi. Şi astfel, la înviere firea a fost preschimbată întru nestricăciune, pentru neclintirea voii libere spre rău, Dumnezeu judecând că e drept ca omul care nu şi-a schimbat voia liberă spre rău, să primească iarăşi firea nemuritoare".

Şi-a avut de la început voia omenească neaplecată spre păcat. Dar firea a luat-o cu afectele ei, pentru ca să o curețe de ele prin efortul voinței. De obicei, ispita spre păcat se folosește de slăbiciunile firii. Prin ele, voința – povârnită şi aşa spre păcat – săvârşeşte păcatul, lăsându-se determinată să le satisfacă peste trebuință. La Iisus, atragerea voii la rău nu era cu putință. Totuşi, afectele se puneau în mişcare împinse de constituția firii. Dar Iisus nu le lăsa să se manifeste şi nu le satisfăcea decât atât cât cerea trebuința firii şi atât cât admitea voia Lui cea fără de păcat, adică în chip nepăcătos. Satana socotind că poate sufla în aceste afecte, pentru a le face să-şi ceară o satisfacere mai mare decât era trebuința firii, sau pentru a se satisface împotriva voinței celei nepăcătoase, aşadar o satisfacere păcătoasă, a venit cu ispitele sale. Dar Iisus a respins aceste ispite. Afectele Lui erau subordonate strict voinței Lui. Prin ispite doar s-a dat prilejul ca afectele să simtă stăpânirea voinței şi altădată să nu mai aibă puterea de a se manifesta. Ispitele lui Iisus au fost prilejuri de a se actualiza stăpânirea voinței Lui peste afecte şi prin aceasta de a le lua toată puterea de a întinde tăria şi nestricăciunea din voință şi în fire[22].

Mai precis lămureşte lucrul acesta Sf. Maxim, când spune că afectele sunt de două feluri: de plăcere şi de durere. Cele dintâi sunt legate ființial de păcat. Cele din urmă numai indirect. Primul păcat a constat într-o plăcere şi de atunci la obârşia fiecărui om stă o plăcere, care e un păcat. Plăcerea se cere repetată. Ea e un păcat, pentru că e o preocupare de cele simțuale şi o uitare de Dumnezeu. Dumnezeu voind mântuirea omului, a înfipt în plăcere contrariul ei, durerea, ca pe un mijloc de pedepsire, de oprire, de nimicire a plăcerii. Durerea se repetă, pentru că şi plăcerea se repetă. Omul în loc de a învăța din durerea care se dezvoltă din plăcere, de a nu mai căuta o altă plăcere, dimpotrivă fuge de durere în brațele plăcerii. Dar plăcerea aceasta naşte o nouă durere. Şi aşa ultima durere e moartea, prin care Dumnezeu pune în sfârşit capăt acestui cerc vicios, acestei reveniri necontenite a omului la plăcere[23]. Cum durerea e crainicul morții, încă de la începutul existenței sale omul se arată purtând în trupul său legea morții. Dar aceasta din pricină că însuşi izvorul existenței sale e o plăcere care naşte durerea.

Dar nici moartea nu mântuieşte, nici din moarte nu se ridică firea curățită, pentru că durerea supremă, care sfârşeşte în moarte, nu-l face pe om să se rupă nici în ultimele clipe deplin de plăcere, ci dacă ar putea, ar fugi şi acum de durerea care duce la moarte, într-o nouă plăcere.

Iisus n-a avut în natura Lui umană plăcerea, ci numai durerea. N-a avut tirania tendinței spre plăcere în cursul vieții Lui, pentru că nu Şi-a luat începutul existenței ca om într-o plăcere. Născându-se din lucrarea Duhului Sfânt asupra Fecioarei Maria, în firea Lui n-a pătruns această plăcere inițială, ca un principiu al plăcerilor ulterioare. Dar a luat de bună voie durerea firii căzute şi moartea la care duce durerea[24]. Durerea nu e prin ea însăşi un păcat, dar e

[22] Sf. Maxim Mărturisitorul **Răspuns către Talasie, 21, Filocalia, III**, 64: „Văzând (puterile rele) în Mântuitorul trăsătura pătimitoare a firii celei din Adam, datorită trupului pe care îl avea, şi închipuindu-şi că şi Domnul a primit legea firii din necesitate, ca orice om obişnuit şi nu mişcat de hotărârea voii Sale, şi-au aruncat şi asupra Lui momeala, nădăjduind că-L vor convinge şi pe El ca prin patima cea după fire (prin afectul natural) să-şi nălucească patima cea împotriva firii şi să săvârşească ceva pe placul lor. Domnul îngăduindu-le prima încercare a ispitelor prin plăcere, le-a prins în propriile lor viclenii şi prin aceasta le-a dezbrăcat, alungându-le din fire, întrucât a rămas inaccesibil şi neatins de ele".

[23] Sf. Maxim Mărturisitorul, **Răspuns către Talasie, 61, Filocalia, III**, p. 333: „Dar Cea ce Se îngrijeşte de mântuirea noastră a înfipt în mod providențial în această plăcere ca pe un mijloc de pedepsire, durerea, prin care s-a sădit, în chip înțelept, în firea trupului, legea morții, ca să limiteze nebunia minții, care-şi mişcă, potrivnic firii, dorința spre lucrurile sensibile".

[24] Sf. Maxim Mărturisitorul, **Răspuns către Talasie, 61, Filocalia, III**, p. 335: „Pentru aceasta Cuvântul lui Dumnezeu, fiind Dumnezeu desăvârşit după fire, Se face om desăvârşit, constituit de suflet mintal şi

urmare a păcatului. Ea e urmare indirectă a păcatului, pentru că nu e şi un afect al voinţei, cum e plăcerea. Tocmai de aceea ea nu e o manifestare directă a păcatului, ci numai indirect poate duce la păcat, întrucât voinţa se poate lăsa îndemnată de durerea firii ca să fugă de ea în plăcere. Deci, se poate cugeta durere simţuală fără de păcat, dar nu se poate cugeta plăcere simţuală fără de păcat. Rostul durerii e mai degrabă să oprească păcatul de a mai veni, deşi în omul căzut păcatul se dovedeşte mai tare, ivindu-se adeseori chiar din durere. Plăcerea e totdeauna concomitentă cu păcatul şi sporeşte păcatul.

De aici urmează că plăcerea, stând în legătură imediată cu păcatul, îndată ce lipseşte păcatul, sau chiar gândul la el, lipseşte şi ea, dar durerea nu dispare imediat după ce a dispărut păcatul. Dimpotrivă, ea apare de abia după săvârşirea unui păcat şi deci se poate admite putinţa existenţei ei chiar şi în lipsa păcatului potenţial. Ea e pustiirea ce a rămas după ce a trecut locul. Precum durerea apare după păcatul actual, aşa putem cugeta că durerea poate fi mai mare la cel la care nu mai e nici măcar păcatul potenţial, şi anume pentru păcatul trecut sau pentru păcatele altora.

Astfel înţelegem cum a putut-o lua Iisus, chiar luând păcatul. Până mai e păcatul în oarecare formă, mai e şi plăcerea sau nădejdea de plăcere şi aceasta uşurează durerea. Căci tendinţa plăcerii e să omoare durerea. Dar Iisus neavând în nici o formă păcatul, n-a avut în nici o formă nici plăcerea. El a asumat durerea pură, cu misiunea ei nemicşorată de adversară a plăcerii. Durerea Lui nu năştea plăcerea. Mai mult, întrucât durerea e lăsată spre pedeapsa firii care a primit plăcerea, Iisus a suferit, prin durerea nediluată de plăcere, pe care a asumat-o, în mod nemicşorat, pedeapsa în firea Sa umană, ca aceasta, prin răbdarea până la capăt, să se întărească cu totul împotriva plăcerii sau a păcatului. Dumnezeu voia să se salveze firea umană, dar pedepsind-o, ca să împlinească dreptatea şi ca s-o întărească prin ea însăşi. Salvarea o putea realiza însă numai dacă firea răbda până la capăt pedeapsa. Această răbdare – fără alunecare în păcat – n-o putea avea decât o fire ţinută de ipostasul divin. Astfel, Dumnezeu pedepseşte firea umană, dar tot El ca ipostas al acestei firi suferă durerea, Însuşi Fiul lui Dumnezeu ia asupra Sa „blestemul" ce apăsa asupra oamenilor şi-l suportă până la capăt, epuizându-l[25].

Înţelegem deci, în primul rând, cum Iisus a voit să aibă nu numai o durere de gând pentru păcatele oamenilor, ci una reală, suportată cu întreaga Lui fire umană. Şi în al doilea rând, înţelegem cum voind să aibă această durere a şi putut-o avea de fapt, luând o fire a cărei voinţă era ridicată peste păcat, dar ea însăşi se afla încă în umbra morţii, lăsată de păcat. Căci cu păcatul din voinţă se poate rupe mai repede, dar urmările lui din fire nu se pot repara aşa de repede. Oprirea de către cineva a surpării unei case, e un act de un moment, dar repararea casei dărâmate nu se poate face dintr-odată.

Sf. Maxim Mărturisitorul aduce şi alte consideraţii pentru prezenţa durerii şi a stricăciunii în firea umană a lui Iisus, concomitent cu lipsa plăcerii şi a păcatului în voia Lui. El spune că durerea e antidotul plăcerii sau al păcatului şi tot El precizează că plăcerea trupului e potrivnică raţiunii, pe când durerea lui, care sfârşeşte în moarte, e conformă raţiunii. Durerea are rostul

---

trup pătimitor după fire asemenea nouă, afară numai de păcat, neavând câtuşi de puţin plăcerea răsărită din neascultare, ca început al naşterii Sale din femeie, dar însuşindu-Şi de bună voie, din iubirea de oameni, durerea de pe urma aceleia, care este sfârşitul firii. Iar aceasta a făcut-o ca suferind pe nedrept, să desfiinţeze obârşia noastră din plăcerea necuvenită, care ne tiraniza firea, căci moartea Domnului n-a fost o datorie plătită pentru această obârşie din păcat, ca la ceilalţi oameni, ci mai degrabă o putere opusă acestei obârşii".

[25] Răspuns către Talasie 42, Filocalia, III, p. 148.

să desfiinţeze plăcerea din simţuri, ca să facă evidentă plăcerea spirituală din minte. Durerea din simţuri e deci concomitentă sau premergătoare plăcerii nepăcătoase din minte[26].

În Adam, dinainte de cădere, n-a existat nici plăcerea, nici durerea simţuală, ci numai plăcerea spirituală. Plăcerea şi durerea simţuală au pătruns prin păcat ca o trăsătură animalică iraţională în firea umană: plăcerea ducând spre păcat, durerea reacţionând împotriva lui şi îndemnând pe om la ridicarea spre viaţa spirituală, prin experienţa dureroasă ce o face pe urma legării prea mult de cele simţuale.

Durerea e vestitorul ieşirii trupului de sub puterea spiritului, dar şi plata pentru această ieşire şi îmboldirea spre revenirea sub puterea lui. Plăcerea e petrecerea în această ieşire într-o stare de beţie; durerea e trezirea din beţie, deocamdată prin simţirea trupului, iar apoi prin răsfrângere şi prin simţirea spiritului. Omul, neputând suporta această trezire, se aruncă iarăşi în beţia plăcerii, dar aceasta îi va aduce o trezire sau o durere şi mai cumplită.

La Iisus s-a produs ridicarea din acest cerc vicios, prin prezenţa Dumnezeirii în El. Prin întrupare, partea raţională, spirituală a umanităţii Lui a fost scoasă de sub domnia trupului, aşadar s-a eliminat din ea povârnirea spre păcat, sau spre plăcere simţuală, evidenţiindu-se în ea plăcerea de cele spirituale, datorită prezenţei Dumnezeirii. Sfinţii Părinţi ne spun că unirea Dumnezeirii cu omenitatea în Hristos s-a produs prin minte (νοῦς) sau prin spirit. Prin minte s-a unit Dumnezeirea cu trupul, prin ea Dumnezeirea a străbătut tot mai efectiv trupul. Voinţa este definită de Sfinţii Părinţi ca apetitul raţional al firii, deci ţine de partea spirituală a firii, de cea care de la început a fost străbătută mai efectiv de Dumnezeire. Dar în partea trupească au rămas încă afectele iraţionale şi anume, întrucât povârnirea părţii spirituale spre plăcerea din simţuri era absentă în Hristos, numai afectele dureroase.

Datorită faptului că prin voia Sa Iisus nu era aplecat spre plăcere, spre păcat, nu a căutat să fugă de durere, ci a rezistat în ea până la capăt. El a suportat durerea în toată puritatea şi mărimea ei, a rămas treaz în toată viaţa Lui, care a fost o viaţă de durere. El a suferit o durere mai mare decât a tuturor oamenilor, căci a experiat în Sine grozavele urmări ale păcatului şi s-a cutremurat, cu sensibilitatea Lui dumnezeiască şi cu iubirea Lui nehotărmurită de oameni, mai mult ca ei, de nefericirea în care au căzut. El luase în Sine, în urmările păcatului, toată suferinţa pentru păcat, ba chiar suferinţa pentru păcatul tuturor. La urma urmelor, în durere se concentrează tot ce e rău în păcat. Dar tocmai datorită acestei dureri cumplite, a respins categoric ispita celui rău. Căci avea în durerea ce o suferea urmarea nefericită a înrâuririi aceluia asupra omului. De aceea, respingea ispita cu silă, cu mânie egală cu răbdarea Sa. Aşa a respins ispita spre plăcere a Satanei, după cele 40 zile petrecute în pustie, biruind din afectele firii latura de plăcere, şi aşa a respins ispita prin durere în preajma morţii, biruind prin fire teama de durere[27]. Rezistenţa aceasta a lui Iisus ca om în înfrânare, rezistenţa Lui în toate durerile suportate a întărit firea umană. Prin rezistenţa aceasta firea umană a întărit în cuprinsul ei în mod deplin domnia spiritului. Prin durere a străbătut în ea deplin forţa spiritului şi deodată cu el a Dumnezeirii.

Suportând durerea neasemănat mai mult ca orice om, a scos şi durerea din fire şi a adus firea spre nepătimire. Afirmaţia e paradoxală, dar corespunde realităţii. Cu cât suportă cineva

[26] **Răspuns către Talasie, 61, Filocalia, III**, p. 334.

[27] Sf. Maxim Mărturisitorul, **Răspuns către Talasie, 21, Filocalia, III**, p. 65: „După ce, aşadar, prin biruinţa asupra primei ispite, prin plăcere, a zădărnicit planul puterilor, căpeteniilor şi stăpânirilor celor rele, Domnul le-a îngăduit să-şi pună în lucrare şi a doua momeală, adică să vină cu ispita ce le mai rămăsese, cu ispita prin durere. În felul acesta, deşertându-şi acelea deplin în El veninul stricăcios al răutăţii lor l-a ars ca printr-un foc, nimicindu-l cu totul din fire..., a scos din fire latura de durere a trăsăturii pătimitoare".

o mai mare durere până la capăt, cu atât e mai tare[28]. Dar nepătimirea totală nu i-a venit lui Iisus ca om decât după ce a susținut suprema durere, cea a morții, și nici atunci nu i-a mai venit numai ca o creștere organică din suportarea durerii, ci în primul rând ca un dar dumnezeiesc. Firea s-a făcut numai aptă de primirea acestui dar, aptă de a-l purta organic, în armonie cu tăria la care a ajuns prin suportarea durerii. Astfel, învierea e un rezultat al morții, dar nu un rezultat propriu-zis organic, ci o încoronare de sus a acestei fapte. E îndumnezeirea deplină, a firii Lui umane, după ce s-a pregătit treptat să fie aptă de această calitate, dobândind nepătimirea.

Învierea lui Iisus apare ca o etapă organică după moartea Lui, numai pentru că moartea Lui nu e o moarte ca a unui om simplu, ci o moarte ca a unuia ce e și Dumnezeu, e o moarte a cărei durere e suportată în puritatea și deplinătatea ei, o moarte fără de păcat. Dacă Cel ce moare e Dumnezeu, El nu poate să nu învie; prin moarte, trece la înviere. Dar întrucât dumnezeirea e cea care străbate deplin trupul și-L învie, se poate spune că Dumnezeu a înviat pe omul Iisus pentru jertfa curată ce a adus-o lui Dumnezeu, primind moartea fără de păcat, pentru păcatul altora[29].

Moartea lui Iisus a fost trecerea spre înviere, pentru că n-a mai fost moartea obișnuită, care osândește firea pentru păcat, distrugând-o, ci mijlocul suprem prin care firea își dovedește curățenia, tăria, aversiunea împotriva păcatului și tocmai de aceea mijlocul prin care Dumnezeu trece firea de la forma care poartă urmările ruinătoare ale păcatului la o formă restabilită, nestricăcioasă. Prin această moarte firea osândește păcatul de care s-a despărțit, sau Dumnezeu osândește prin ea păcatul și e eliberată firea, dar prin suferința ei, pe când prin moartea cealaltă e pedepsită firea pentru că și-a însușit păcatul. În cazul din urmă, păcatul omoară firea, care ascultă de el, sau Dumnezeu o omoară prin păcat; în cazul dintâi firea omoară definitiv păcatul prin despărțirea de el, înviind prin aceasta[30]. Prin moartea ca pedeapsă a păcatului, calcă moartea ca pedeapsă a firii. De aceea Iisus, prin moarte trupească nu scăpată în treapta ultimă a existenței, ci se ridică în deplinătatea vieții, ceea ce are ca urmare și învierea Sa cu trupul. Și în Hristos toți cei ce mor empiric, nu mai merg la moartea veșnică, ci trec la viață. Moartea a fost desființată de Hristos pentru toți cei ce se unesc cu El.

4.3.1.3. Aspectul recapitulativ al răscumpărării

A. Natura recapitulării virtuale

Nedespărțită de cele două direcții amintite, opera răscumpărătoare a lui Iisus are însă și o direcție îndreptată spre oameni. Direcția aceasta e arătată întâi de faptul că Iisus Se aduce

[28] Sf. Maxim Mărturisitorul, **Răspuns către Talasie, 61, Filocalia, III**, p. 336: „Iar tăria puterii atotcovârșitoare Și-a arătat-o dăruind firii neschimbabilitatea prin toate cele contrare suferite de El, Care dăruind firii prin patimi nepătimirea, prin osteneală odihna și prin moarte viața veșnică, a restabilit-o iarăși, înnoind, prin privațiunile Sale trupești, deprinderile firii și dăruindu-i acesteia, prin întruparea Sa, harul cel mai presus de fire, adică îndumnezeirea".

[29] Sf. Maxim Mărturisitorul, **Răspuns către Talasie, 61, Filocalia, III**, p. 338 (urm. p. următoare): „Căci nu era cu putință să fie predat stricăciunii prin moarte, Cel ce a venit pe lume neatins de originea prin care s-a ivit ca sfârșit moartea".

[30] Sf. Maxim Mărturisitorul, **Răspuns către Talasie, 61, Filocalia, III**, p. 339: „Din pricina acestei plăceri a fost adusă moartea ca osândă peste fire. Dar când S-a arătat Cuvântul lui Dumnezeu în trup și S-a făcut om desăvârșit, afară numai de păcat, purtând prin fire, dar cu voia Sa, în trupul lui Adam, numai pe de-afară, și a osândit păcatul în trup, suferind în chip nevinovat cel drept pentru cei nedrepți și a răsturnat rostul morții, prefăcând-o în osândă a păcatului din osândă a firii, a venit vremea să înceapă judecata pentru osândirea păcătosului prin răsturnarea rostului morții".

pentru noi jertfă Tatălui, că Îşi îndumnezeieşte pentru noi firea Sa umană şi că prin aceasta ne dă dovada iubirii Sale faţă de noi şi o pildă de vieţuire bine plăcută lui Dumnezeu. Aspectul acesta corespunde aşa zisei teorii morale, după care Hristos S-a întrupat ca să ne dea nouă o pildă de viaţă şi o dovadă a iubirii.

Dar făcând abstracţie de aceste lucruri înţelese de la sine, noi vom stărui aci asupra unuia deosebit, exprimat prin aşa-zisa teorie a recapitulaţiunii, Iisus Hristos recapitulându-ne ca om pe noi toţi, în tot ce face ne cuprinde virtual. Desigur că această recapitulare virtuală trebuie să devină actuală prin credinţa noastră în Hristos, ca să ne mântuim de fapt. Dar aci nu vom vorbi despre recapitularea sau încorporarea actuală a noastră în Hristos, ea fiind obiectul capitolului despre mântuirea subiectivă. Aci vom vorbi despre natura recapitulării virtuale, despre faptul că în tot ce a făcut Hristos înainte de a ne atrage prin credinţă în procesul mântuirii noastre personale, El ne-a cuprins cumva pe noi; că jertfindu-Se ca om şi îndumnezeindu-şi firea umană, într-un chip virtual (duhovniceşte, cum spun cântările bisericeşti) noi toţi am fost aduşi jertfă şi îndumnezeiţi. Şi anume El nu ne cuprinde pe noi cum cuprindem fiecare pe ceilalţi, ci într-un mod cu totul deosebit. Există „o tainică unitate spirituală a umanităţii întregi în Hristos"[31]. O spune cel dintâi Sf. Ap. Pavel: „Şi împreună cu El ne-a sculat şi împreună ne-a aşezat întru cele cereşti, în Hristos Iisus" (Ef 2, 6). Tot aşa despre orice act al lui Iisus se vorbeşte în cântările bisericeşti ca despre un act în care am fost incluşi noi toţi, aşa cum nu se poate vorbi despre actele nici unui alt om. Fiul lui Dumnezeu din clipa în care Se întrupează „pe mine omul mă îndumnezeieşte"[32], sau înnoieşte „toată existenţa omenească"[33], sau „pe noi ne-a îndumnezeit duhovniceşte (virtual) întru sine"[34]. Într-o cântare Iisus spune lui Ioan Botezătorul: „Botează-mă pe Mine şi întru Mine se vor curăţi greşalele oamenilor"[35]. Iar din multele tălmăciri ale răstignirii şi învierii, dăm numai pe următoarele: „Că Mesia Cel singur drept în mijlocul tâlharilor, celor fără de lege, spânzurându-Se, dimpreună cu Sine a înălţat pe toţi"[36]. Sau: „Ieri m-am îngropat împreună cu Tine Hristoase, astăzi mă scol împreună cu Tine, înviind Tu; răstignitu-m-am ieri împreună cu Tine, însuţi împreună mă preamăreşte Mântuitorule, întru împărăţia Ta"[37]. Iisus ne-a cuprins tainic în tot ce a făcut. Astfel, mântuirea noastră personală nu e decât o însuşire prin voinţa a ceea ce avem virtual de la început în El, adică o prefacere a unirii virtuale cu El într-o unire actuală prin credinţă, actualizând printr-o repetare tainică, fiecare act prin care El a urcat cu noi, sau ne-a urcat pe noi virtual, pe treptele mântuirii.

B. Modelul recapitulării: Adam cel nou

Dar cum avem să înţelegem această cuprindere virtuală a noastră în Hristos? E una din cele mai mari taine pentru înţelegerea noastră. Noţiunea de model unic al întregii omeniri e prea puţin, deşi El este şi modelul adevărat după care trebuie să ne orientăm toţi ca să-L

[31] Richard L., La dogme de la Rédemption, Bloud et Gay, Paris, 1932, p. 92, „arată neputinţa scriitorilor protestanţi de a înţelege taina de unitate spirituală pe care se întemeiază creştinismul", şi continuă: „E lucru de netăgăduit că pentru Sf. Părinţi ca şi pentru Sf. Pavel, Hristos este dumnezeiescul exemplar al tuturor fiilor lui Dumnezeu şi că în această calitate El realizează cu desăvârşire ideea lui Dumnezeu despre omenire; dar El nu vine să îndumnezeiască o esenţă, El este omul-Dumnezeu Care poartă virtual întru Sine omenirea, deoarece El poate îndumnezei pe toţi oamenii, pe toţi care răspund harului Său".

[32] **Mineiul pe decembrie**, în 13 zile, oda IV, can. II.

[33] **Mineiul pe septembrie**, în 22 zile, oda I, can. II.

[34] **Triod**: Sâmbăta lăsatului de carne, oda VII ş.a.

[35] **Mineiul pe ianuarie**, în 4 zile, Slava Laudelor. 8. **Octoih**: vineri, Glas VIII, oda VI, stih. I.

[36] **Penticostar**: Duminica Paştilor, oda III, stih. II.

[37] El este „începătura ἀρχή a tot neamul". **Mineiul pe iunie**, în 19 zile, oda IX.

realizăm. O noțiune mai cuprinzătoare este aceea de Adam cel nou. El deține de fapt, în ansamblul omenității, poziția unui nou Adam, Care ne cuprinde pe toți, cum ne-a cuprins Adam cel vechi. El este un izvor din care primim toți viața cea nouă a noastră, deci are cumva existența noastră a tuturora în sine, noi dobândind adevărata noastră viață, pe cea refăcută, numai din El[38]. Mai mult chiar, câtă vreme din Adam cel vechi primim existența noastră indirect, din Adam cel nou primim adevărata noastră existență umană fiecare direct. Și nu numai atât: ci trebuie să rămânem permanent într-o comunicare directă cu El, ca să continuăm a exista și crede ca adevărați oameni. El este izvorul permanent al existenței noastre însănătoșite[39]. Și este prin faptul că Omul Iisus este și Fiul lui Dumnezeu, sau „omul" cel dintâi, anterior și lui Adam, din Care și după Care și-a primit și Adam existența și singurul din Care și după Care se poate reface și acela după cădere, adică toți cei coborâți din el. Umanitatea Lui e sfeșnicul din care luminează și iradiază înțelepciunea lui Dumnezeu, Dumnezeu-Cuvântul, în Care se adună și prin Care se susțin toți oamenii și chiar toată existența[40]. De aceea, spre umanitatea Lui se simt atrași și din ea sau mai bine zis prin ea simt că le vine viața la toți. În ea e așezată plinătatea existenței tuturor. Căci, după ce oamenii s-au despărțit de Dumnezeu, a coborât Dumnezeu între ei, sau a coborât plinătatea de existență a dumnezeirii într-un vas omenesc, în comunicare cu celelalte vase ale umanității.

C. Iisus Hristos centrul umanității

Dar noi știm că cineva cu cât e mai bogat în experiență, în cunoștință, în energie, în curaj, cu atât atrage mai mult spre sine pe semeni. În jurul celui sărăcăcios în gândire, în forță sufletească, nu se adună nimeni. Numai în jurul celui bogat se adună ca să ia din el, și se adună cu atât mai mult cu cât acela nu se epuizează dăruindu-se, ci rămâne mereu bogat, mereu nou. Umanitatea lui Hristos e focarul din care iradiază în forma accesibilă oamenilor infinitatea vieții divine. În acest sens, El este centrul umanității[41]. Poziția aceasta de centru e

---

[38] El este „începătura ἀρχή a tot neamul". **Mineiul pe iunie, în 19 zile, oda IX.**

[39] Leo Karsavin, *Sur les deux natures dans le Christ*, în rev. „Logos", cit., p. 87: „În adevărata noțiune a umanității perfecte a lui Hristos este înserată ideea că Omul-Dumnezeu conține în Sine pe fiecare individ uman. Fiecare om este virtualmente un adevărat frate al lui Iisus, un moment al creațiunii participante la personalitatea universală sau simfonică a lui Hristos. Fără credința în Hristos, fie ea numai implicită și chiar inconștientă, ca la păgâni, omul nu există; și numai în Hristos și ca Hristos omul dobândește personalitatea Sa. În sine însuși, omul este impersonal, ceva fără calitate și fără determinație, o nulitate, nihil, οὐκ ὄν".

[40] Sf. Maxim Mărturisitorul **Ambig. Liber**, P.G. 91, 1313: „Și simplu, ca să spun pe scurt, rațiunile tuturor celor deosebite și particulare se cuprind în rațiunile celor universale și generale, iar rațiunile celor mai universale și mai generale se susțin prin înțelepciune... Iar Înțelepciunea lui Dumnezeu este Domnul Iisus Hristos, Care cuprinde și cele universale ale lucrurilor cu puterea înțelepciunii și îmbrățișează și părțile întregitoare ale acestora cu puterea înțelegerii și adună la un loc prin Sine pe cele depărtate și pune capăt războiului celui din lucruri și pe toate le leagă într-o iubire pașnică și într-o armonie nedespărțită, cele din ceruri și cele de pe pământ, cum zice Apostolul".

[41] Richard exprimă ideea că Iisus e centrul omenirii și cuprinde în sine viața spirituală a omenirii întregi astfel: „Deoarece Iisus Hristos este, în gândirea divină, exemplarul, modelul unic al omenirii chemate la împărtășire din Dumnezeu; deoarece El posedă în plinătate viața aceasta suprafirească la care suntem chemați în El și prin El; deoarece El trăiește într-un fel care e numai al Lui, viața spirituală a întregii omeniri, în calitate de cap al ei; deoarece El cunoaște într-un mod duhovnicesc toate nevoile spirituale ale oamenilor și toate lucrările harului pe care Duhul Sfânt, Duhul Lui, le împlinește în toți și în fiecare; deoarece voința Lui de iubire vrea mântuirea noastră, ca să o putem voi și noi în urma Lui; deoarece El este centrul conștient și de iubire al tuturor cunoștințelor omenești, trebuie să recunoaștem că El poartă duhovnicește întru sine toată omenirea... Să ne închipuim că avem cunoștință de activitatea fiziologică a tuturor celulelor trupului nostru, care sunt vii prin atârnarea lor de sufletul din trup; n-ar trebui oare să recunoaștem că conștiința noastră superioară susține, produce și cuprinde viața în fiecare celulă?

reliefată în plină măsură prin faptul că dumnezeirea nu este sălăşluită la El într-un ipostas uman, într-un om coordonat celorlalţi oameni, care ar putea gândi să se afirme între ceilalţi oameni, ci umanitatea Lui este umanitatea ipostasului divin, care e deasupra tuturor şi e ca Dumnezeu, Făcător şi Proniator al tuturor. Astfel, El Îşi poate da umanitatea Sa tuturor ca un Dumnezeu, fără ca aceasta să înceteze de a fi a Sa, cum nu o poate face omul simplu; căci tot ce are Dumnezeu împărtăşeşte tuturor, fără să înceteze de a fi al Său.

Dar Iisus este izvorul sau centrul umanităţii nu numai în sensul pasiv al cuvântului, întrucât oamenii se adună în jurul Lui, pentru că se simt atraşi de bogăţia din El, ci şi în sensul activ, întrucât El Însuşi vrea să-i atragă şi trimite spre ei forţa Sa de atracţie. Iar aceasta este mai ales iubirea Sa. Şi aci se descoperă sensul faptelor Sale mântuitoare în direcţia lor spre oameni. Prin tot ce a săvârşit Iisus a făcut să iradieze prin umanitatea Sa tot mai puternic forţa iubirii Sale atrăgătoare, a făcut din natura Sa umană un centru tot mai incandescent din care iradiază iubirea chemătoare. Încă întruparea Sa a fost prima lansare a iubirii dumnezeieşti spre oameni. Dar flacăra acestei iubiri s-a făcut tot mai puternică pentru oameni prin viaţa şi patimile Sale, ca după învierea Sa să nu mai fie îngrădită de slăbiciunile şi mărginirile trupului. În acest sens, Hristos a vieţuit şi a pătimit şi cu faţa către oameni, nu numai către Dumnezeu şi către natura sa umană. Mai precis, prin întruparea, viaţa şi patimile Sale, Mântuitorul trimitea şi trimite mereu spre oameni, ca dintr-un centru activ al omenirii iubirea compătimitoare, care se întindea şi se întinde ca o punte ontologică între El şi oameni, ca o putere prin care legătura Lui cu noi devenea şi devine mai eficace şi pentru noi. Desigur, iubirea compătimitoare e numai o manifestare a punţii ontologice mai adânci care există între Hristos şi oameni prin întrupare. Dar încă din aceasta se vede că moartea şi învierea lui Hristos nu au numai rostul de a face ca natura Sa umană să primească acele calităţi de îndumnezeire pe care să ni le comunice şi nouă prin împărtăşire, ci şi de a o face pe ea însăşi mai comunicabilă, atât cu resursele dumnezeieşti cât şi cu noi, de a o face mai eficace pentru noi ca puntea ontologică dintre El şi noi. Natura umană a lui Hristos, prin moarte şi înviere, devine un bun vas comunicant al energiilor dumnezeieşti, spre noi, deschizându-se larg efluviilor de har şi revărsându-le uşor spre noi. Ea se aprinde de lumina dumnezeiască, pe care o revarsă în toată casa umanităţii, desigur numai pe seama celor ce vor să-şi deschidă ochii.

D. Puntea dintre Hristos şi oameni

Prin acestea am început să precizăm sensul unităţii tainice de natură, care există între Iisus Hristos şi oameni. Noi nu suntem cuprinşi, adică, în Hristos, într-un fel care ne anulează ca persoane proprii. Noi nu suntem în El într-o unitate indistinctă, ci suntem cuprinşi în El relaţional[42]. El e centrul sistemului de relaţii cu noi. El Se simte legat de noi şi tot ce face, face virtual cu noi toţi, dacă vrem să primim. Cel ce are legaţi pe mulţi de Sine, unde Se duce El îi duce şi pe ei, dacă ei nu se opun. Prin patimile şi moartea Sa, Iisus ne-a scos obiectiv pe toţi din blestem şi ne-a îndumnezeit, căutând să ne facă şi evidentă relaţia Sa cu noi. El Se face pe Sine ca un Eu central, izvorâtor de iubire şi chemător de iubire. Şi urmărind aceasta El făcea totul îndreptat spre semenii Săi, spre deschiderea lor pentru relaţia voluntară cu Sine, presând în vederea trezirii lui tu al fiecăruia dintre ei. Şi Iisus a devenit un Eu puternic, atrăgător, dumnezeiesc de puternic şi de atrăgător, pentru oamenii tuturor timpurilor. Numai datorită acestui fapt, oamenii sunt atraşi mereu în relaţie cu El, la împărtăşirea cu El. Numai prin

Transpus în ordinea spirituală, exact lucrul acesta se petrece în organismul duhovnicesc al lui Hristos. El este capul, conştiinţa superioară, iar noi celulele vii ale vieţii Sale, în strânsă atârnare de El, ceea ce nu împiedică pe fiecare celulă să aibă personalitatea sa proprie" (op cit., p, 1485).

[42] Sf. Maxim Mărturisitorul, P.G. 91, 237 B.

aceasta ei îşi pot însuşi relaţia Lui cu Dumnezeu şi trupul Său îndumnezeit, adică se pot împărtăşi de trupul Lui cel înviat şi prin aceasta de îndumnezeirea Lui. Astfel, chiar prin jertfa adusă Tatălui şi prin îndumnezeirea omenităţii Sale, El a făcut oamenilor uşor de auzit şi simţit Eul Său, chemarea Sa, prezenţa Sa mântuitoare vizibilă, puntea spre împărtăşirea cu Sine, singura condiţie ca mântuirea oamenilor să se îndeplinească.

4.3.2. Răscumpărarea în teologia romano-catolică

4.3.2.1. Expunerea doctrinei

Doctrina Bisericii catolice despre răscumpărare este solidară cu doctrina ei despre fiinţa păcatului strămoşesc. După această doctrină, prin căderea în păcat, nu s-a ştirbit însăşi natura umană, ci ea a pierdut doar graţia dumnezeiască. Mântuirea nu urmăreşte deci o refacere a naturii umane, ci prin ea se restituie omului doar graţia pierdută şi relaţia de pace cu Dumnezeu. „În modul acesta, după doctrina Bisericii romano-occidentale, mântuirea se reduce mai mult la o restaurare externă a omului în starea graţiei, condiţionată printr-un act mai mult juridic extern, îndeplinit de Iisus Hristos, prin care se prestează satisfacţiunea adecvată atotdreptăţii şi majestăţii lui Dumnezeu"[43].

În conformitate cu scopul acesta al mântuirii, teologia catolică, deşi afirmă în timpul mai nou că mântuirea realizată de Hristos nu trebuie privită dintr-un singur punct de vedere, în realitate ea reţine din înţelesurile ei multiple numai pe cel al satisfacţiunii substitutive[44].

Teoria aceasta formulată prima dată de Anselm de Canterbury (1109) a rămas dominantă în teologia catolică până azi, cu unele uşoare modificări ce i le-au adus Bonaventura şi Toma d'Aquino. „Ea n-a mai variat după aceea deloc", cum recunosc teologii catolici[45].

Înfăţişăm mai întâi teoria lui Anselm, expusă în scrierea lui: **„Cur Deus homo"**[46]. Scopul acestui mic tratat, împărţit şi scris sub formă de dialog, este, ca făcând abstracţie de credinţă, să demonstreze pe calea deducţiilor logice, că fără Hristos mântuirea noastră ar fi imposibilă. Vorbind de faptul păcatului, prima carte demonstrează necesitatea unei satisfacţii pe care

---

[43] Ştefan Saghin, **Dogma soteriologică după doctrina Bisericii Ortodoxe**, în rev. „Candela", an. XXII, martie 1903, nr. 3, p. 142-143.

[44] Astfel, Mgr. Louis Prunel, **Cours supérieurs de religion**, III, Paris, 1924, p. 191-192, reproduce la nota 1, cu aprobare, opinia de mai jos a lui P. d'Ales (*Le dogme catholique de la Rédemption*, în „Etudes", 20 Avril 1913, p. 194): „Si l'on voulait etablir une classification des divers théories de la Rédemption, on les trouverait diversement justes et diversement profondes selon la diversitée des aspects auquels elles s'attachent: aspect objectif de l'ordre divin troublé puis restauré; aspect subjectif de la déchéance humaine et compt de ces aspects multiples et les combiner pour les recomposer une image adequate à la réalité. Si une conclusion ressort clairement des considerations précédentes, c'est que toute formule trop simple et trop schématique ou l'on voudra enfemer l'acte redempteur, lui sera un lit de Procust; il faut avoir égard é la richesse du mystère, et tout d'abord en respecter le caractére le plus essentiel: La Rédemption est un chef d'oeuvre de grâce". O opinie asemănătoare citează Prunel şi din P. Prat (**La Théologie de Saint Paul**, p. 280), care consideră că fiecare teorie (a răscumpărării, a satisfacţiei, a substituirii), reprezintă o parcelă de adevăr, nu adevărul întreg; catolicii caută o împlinire necesară a teoriei satisfacţiunii, protestanţii un corectiv al teoriei substituirii. Interesant totuşi că Prat nu aminteşte pe cea mai importantă, pe cea ontologică, a Sfinţilor Părinţi, iar Prunel rămâne în text cu teoria satisfacţiunii.

[45] „De là est sortie la Théologie commune de la Rédemption, telle que l'ont formulée les grandes scolastiques, saint Bonaventure et saint Thomas. Elle n'a guère variée depuis". Aşa zice l'Abbé Nicolas Ladomersky, **Une histoire orthodoxe de dogme de la Rédemption**, Paris, 1937, p. 154, referindu-se la P. Rivière, art. Rédemption în **Dict. de Théologie catholique**, t. XIII, col. 1976-1981.

[46] P.L., t. 158, col. 361-430.

singur Dumnezeu o poate da. A doua carte stabileşte necesitatea şi eficacitatea satisfacţiei Dumnezeu-Omului.

După unele preliminarii, autorul abordează tema sa astfel: omul a fost făcut pentru fericirea eternă. Dar la ea nu se poate ajunge din pricina păcatului, căci nimeni nu poate trece prin viaţa aceasta fără de păcat (I, 10).

Deci, se pune pentru om chestiunea de a obţine iertarea păcatelor, ceea ce îndeamnă pe autor să facă analiza păcatului (cartea I, cap. 11). A păcătui, zice el, înseamnă a nu da lui Dumnezeu ceea ce I se datorează („Non est itaque aliud peccare, quam Deo non reddere debitum"). Ceea ce-I datorăm este onoarea şi ascultarea. A nu da lui Dumnezeu onoarea cuvenită constituie fondul păcatului (I, 11).

Dumnezeu nu putea lăsa refuzul acesta fără urmare. Sau trebuia să se dea satisfacţie pentru păcat, sau trebuia să se sufere pedeapsa pentru el („Necesse est, ut omne peccatum aut poena aut satisfactio sequatur"). Cel ce a păcătuit, a răpit onoarea dumnezeiască şi e dator să o restituie, să întoarcă ceea ce a răpit. Această restituire se numeşte satisfacţie. Cine nu întoarce onoarea răpită, rămâne sub vină şi trebuie să sufere pedeapsa. Satisfacerea are un caracter activ, satispătimirea, unul pasiv (I, 11).

Noi eram însă incapabili de a restitui lui Dumnezeu onoarea răpită prin păcat. Satisfacerea trebuia să fie după măsura păcatului („secundum mensuram peccati"). Trebuia să dăm ceva de la noi, pe măsura onoarei răpite. Dar noi nu aveam aşa ceva. În afară de aceea, tot ce aveam datoram deja lui Dumnezeu, prin calitatea de creaturi ale Lui. Apoi omul este împiedicat de păcat să dea lui Dumnezeu onoarea cuvenită (I, 13; I, 20).

Deci, omul nu putea da satisfacţiunea impusă. Dar nici Dumnezeu nu putea lăsa păcatul nepedepsit. Aceasta se opunea naturii Sale şi ordinii lumii. Ca urmare, omul nu putea ajunge la fericirea pentru care a fost creat de Dumnezeu.

Cum se putea ieşi din această situaţie?

Anselm, începând cartea a doua, stabileşte întâi necesitatea pentru Dumnezeu de a ne mântui (cap. 1-5). Dumnezeu, sau trebuia să ducă la capăt ceea ce a început când a făcut natura umană, adică să o ducă la fericire, sau trebuia să constate că a făcut-o în zadar. Dar nu e propriu lui Dumnezeu să lase să piară vreo natură raţională.

De altfel, Dumnezeu Se obligase din veci faţă de noi să ne mântuie, prevăzând căderea noastră. Deci, era necesar pentru Dumnezeu să ne mântuiască. Dar cum aceasta nu se putea face decât prin satisfacţie, iar satisfacţia nu o putea da decât Dumnezeu, dar nu o datora decât omul, era necesar ca Dumnezeu să se facă om (II, 6).

Hristos a fost fără de păcat. De aceea, toate faptele Lui în serviciul lui Dumnezeu au fost meritorii. Totuşi ele erau datorate lui Dumnezeu. Singură moartea Sa nu era datorată, pentru că nu făcuse păcat (cap. I, 11). Iată de ce moartea lui Hristos devine singurul mijloc de a oferi lui Dumnezeu satisfacţia necesară (II, 11).

Un astfel de sacrificiu este suficient pentru a răscumpăra toate păcatele lumii. Moartea lui Hristos este o satisfacţie perfectă.

Hristos merita pentru aceasta o recompensă. Dar El a voit să ne facă nouă parte de meritul Său şi Dumnezeu n-a putut decât să aprobe această dorinţă. Iată cum ne-a salvat prin moartea Sa (cap. 19-20).

Ca să rezumăm, ordinea logică a ideilor principale ale lui Anselm în tratatul **Cur deus homo**, este următoarea: Dumnezeu era obligat faţă de Sine Însuşi să salveze pe oameni (II, 1-5). Dar El nu putea face aceasta decât cerând o satisfacţie adevărată pentru păcat (I, 12-19). Cum omul nu putea procura această satisfacţiune (I, 20-24), era necesară pentru ea întruparea Fiului

lui Dumnezeu (I, 25; II, 6-7). La rândul Său, Acesta nu putea satisface decât cu moartea Sa, cu care era dator (II, 10-11)[47].

Toma d'Aquino şi Bonaventura au schimbat ideea că întruparea Fiului lui Dumnezeu a fost o necesitate, cu ideea de convenienţă. S-a cuvenit ca Dumnezeu din eternitate să se decidă ca omul să fie mântuit. Pentru aceasta se cuvenea, dar nu era indispensabil, ca să ceară o satisfacţie. Întruparea era deci un mijloc per quod mellius et conventius pervenitur ad finem. Numai în ipoteza că Dumnezeu cerea o satisfactio condigna, întruparea trebuia considerată necesară, căci răutatea păcatului era într-un anumit fel infinită, încât omul era incapabil să o repare. Moartea Fiului depindea şi ea de un decret pozitiv al lui Dumnezeu, a cărui convenenţă se întemeiază pe multe raţiuni[48].

În special Toma d'Aquino, dezvoltând această teorie, a îmbogăţit-o cu ideea despre **legătura mistică a lui Hristos cu toţi oamenii**, şi cu cea despre **satisfacţiunea supraabundentă** a lui Hristos. Conform primei idei, Hristos, în calitate de cap al omenirii, ne-a eliberat ca pe nişte membre ale Sale prin preţul patimilor Sale[49]. Conform celei de a doua idei, moartea lui Hristos e un sacrificiu de valoare infinită, întâi, pentru că nu era numai om, ci Dumnezeu-om şi al doilea, pentru că a suferit de bună voie patimile şi moartea, dintr-o iubire nemărginită faţă de Tatăl şi faţă de oameni[50].

Mgrs. Prunel prezintă şi argumentează supraabundenţa satisfacţiei lui Hristos astfel: satisfacţia lui Hristos nu a fost numai echivalentă cu ofensa, ci supraabundentă. „Din pricina uniunii ipostatice, acţiunile umane ale lui Hristos, deşi finite prin ele însele, îmbrăcau o valoare morală infinită; valoarea unei acţiuni depinde de demnitatea persoanei care lucrează şi de preţul lucrului oferit... Aci, un Dumnezeu se oferă lui Dumnezeu; şi iată de ce satisfacţiunea este echivalentă; şi nu numai atâta, ci e supraabundentă, căci păcatul nu era infinit decât în raport cu Dumnezeu Cel ofensat, pe când satisfacţiunea era infinită sub un îndoit raport; şi prin persoana care o oferă, şi prin ceea ce oferă. Persoana este infinită; ceea ce oferă este infinit, pentru că se oferă pe ea însăşi. Trebuie afirmat deci, fără teamă, că eficacitatea morţii lui Hristos în a ne da graţia a fost mai puternică decât eficacitatea păcatului lui Adam în a ne da moartea"[51].

Două sunt ideile fundamentale cu care operează această teorie catolică: a satisfacţiunii şi a meritului. Mgrs. Prunel le formulează astfel: „Satisfacţiunea lui Hristos repară răul păcatului; meritele Lui ne redau bunurile pierdute de noi prin păcat" (op. cit. p. 191).

Despre meritul lui Hristos, Mgrs. Prunel spune următoarele:

Iisus a meritat pentru toate actele umanităţii Sale, pentru că ele au fost împlinite cu o dispoziţie perfectă a inimii Sale. Şi din cauza demnităţii infinite a persoanei Cuvântului, meritele lui Hristos sunt infinite. Surplusul acesta infinit se depozitează în tezaurul Bisericii şi de aceea după cuvântul papei Clement VI, comorile Bisericii sunt inepuizabile.

Dar fapta lui Hristos care le întrece pe toate prin satisfacţiunea pe care a adus-o lui Dumnezeu şi prin meritul pe care l-a câştigat pentru noi, este sacrificiul Lui de pe Golgota. „O

---

[47] Am expus acest rezumat al lui **Cur deus homo**, după N. Ladomersky, **op. cit.**, p. 124-134.

[48] După Ladomersky, **op. cit.**, p. 154-155.

[49] „Quia enim ipse est caput nostrum per passionem suam, quam ex caritate et obedientia sustinuit, liberavit nos tamquam membra sua a peccatis quasi per pretium suae passionis" (**Summa**, I, II, 25).

[50] „Propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis. Ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundens satisfactio pro peccatis generis humani" (1 c).

[51] **Idem**, ibidem.

singură picătură din sângele lui Hristos ar ajunge să şteargă toate păcatele lumii"[52]. Jertfa Lui a împlinit aspiraţia manifestată în jertfele imperfecte anterioare: de a fi adusă pentru curăţenia altora de păcat, de a intenţiona predarea omului lui Dumnezeu, câştigarea bunăvoinţei lui Dumnezeu. El a făcut inutile toate jertfele, căci jertfa care se continuă nu e decât reînnoirea ei. „Nu e, în fond, decât un singur sacrificiu adevărat, plăcut lui Dumnezeu, ce împacă umanitatea cu Dumnezeu: e sacrificiul Calvarului. El stăpâneşte toate timpurile şi neamurile"[53].

Ceea ce-l diferenţiază de toate celelalte sacrificii oferite de oameni, e că Iisus nu e numai victimă, ci şi preot sau jertfitor. El e jertfă ce se aduce de bună voie. E uşor să aducă cineva jertfă ceva deosebit de sine. Dar Hristos Se aduce pe Sine Însuşi. Prin aceasta şi prin faptul că e fără de păcat, că Se aduce pe Sine exclusiv pentru alţii şi că, în baza uniunii ipostatice, Cel ce aduce şi Se aduce are o valoare infinită, că Tatăl primeşte cu adevărat această jertfă şi iartă pentru ea păcatele oamenilor, Hristos e arhiereul desăvârşit şi jertfa Lui, jertfa desăvârşită, e Preotul şi Jertfa absolutei eficacităţi[54].

4.3.2.2. Critica ei

În doctrina expusă sunt unele idei juste, altele injuste. Cele injuste trebuiesc înlăturate, cele juste reţinute şi completate cu altele.

Justă este ideea sacrificiului şi deci a slujirii arhiereşti a lui Hristos. Ea are o bază solidă în Noul Testament. Iisus Hristos ne-a mântuit de fapt prin jertfa ce a adus-o lui Dumnezeu pentru noi, printr-o jertfă substitutivă. *„Fiul Omului, zice El, n-a venit să I se slujească, ci ca să slujească şi să-Şi dea viaţa preţ de răscumpărare pentru mulţi"* (Mt 20, 28). *„Eu sunt păstorul Cel bun, zice tot El, şi Îmi pun viaţa Mea pentru oile Mele... Nimenea nu o ia de la Mine, ci eu o pun de la Mine Însumi"* (In 10, 14-18). Iar Apostolul Pavel insistă asupra jertfei voluntare, pe care a adus-o pentru noi Iisus Hristos: *„Hristos ne-a iubit şi S-a dat pe Sine Însuşi pentru noi lui Dumnezeu, ca dar şi jertfă spre miros de bună mireasmă"* (Ef 5, 2). Iar epistola către Evrei numeşte apriat pe Hristos arhiereul Care Se aduce ca jertfă pe Sine Însuşi spre curăţirea păcatelor: „Dar Hristos a venit ca arhiereu al bunurilor viitoare... nu cu sânge de ţapi, ci cu sângele Său Însuşi a intrat odată pentru totdeauna în Sfânta Sfintelor, după ce a dobândit o răscumpărare veşnică. Căci dacă sângele de ţapi şi de tauri... sfinţeşte pentru curăţirea trupului, cu cât mai mult sângele lui Hristos, Care prin Duhul lui Dumnezeu S-a adus pe Sine Însuşi fără prihană lui Dumnezeu, va curăţi cugetul nostru de faptele moarte, ca să slujească lui Dumnezeu Celui viu" (Evr 9, 11-14).

Ideea că mântuirea oamenilor a impus aducerea unui sacrificiu lui Dumnezeu, pune în relief caracterul obiectiv al operei de mântuire a lumii. Mântuirea omului nu s-a putut realiza printr-o simplă schimbare a dispoziţiei lui lăuntrice. Fiul lui Dumnezeu nu S-a întrupat şi nu a primit moartea numai ca să arate omului cât de mult îl iubeşte şi prin aceasta să-l determine să-şi schimbe sentimentele faţă de Dumnezeu, să nu mai fie indiferent faţă de El, ci să-L iubească şi el. Mântuirea a cerut împlinirea unor condiţii obiective, nu constă numai într-un proces subiectiv. Iisus Hristos nu a urmărit numai să declanşeze acest proces subiectiv în oameni, ci a înlăturat anumite piedici obiective, ridicate şi susţinute de o rânduială divină, mai presus de voia omului, în calea mântuirii lui.

Dar dacă ideea de sacrificiu este impusă atât de Testamentul Nou, cât şi de caracterul obiectiv al mântuirii ce a trebuit să fie înfăptuită de Hristos, nu se poate spune acelaşi lucru şi

[52] Op. cit., p. 203-206.
[53] Op. cit., p. 213.
[54] Op. cit., p. 209-218.

despre motivele mai speciale prin care caută să explice teoria catolică necesitatea sacrificiului lui Hristos. Conştiinţa religioasă nu poate admite îndeosebi ideea că acest sacrificiu a fost cerut de Dumnezeu pentru repararea onoarei Sale jignite. Dumnezeu e conceput, în teoria satisfacţiunii, după chipul seniorilor medievali a căror supremă grijă era păstrarea onoarei, sau restabilirea ei în cazul când ar fi fost jignită, fie prin primirea unei satisfacţii, fie prin pedepsirea necondiţionată a ofensatorului. Jurisprudenţa popoarelor germane medievale, tălmăcind psihologia timpului, formulase maxima: aut satisfactio, aut poena[55]. La Sfinţii Părinţi, deşi întâlnim ideea că mântuirea ne-a obţinut-o Hristos prin jertfă, lipseşte termenul de satisfacţie în explicarea sacrificiului lui Hristos. Prima dată foloseşte acest termen Tertulian, care îl împrumută din jurisprudenţa romană şi indică prin el datoria creştinului de a se curăţi de păcate[56]. Cu acelaşi înţeles îl folosesc Ciprian[57] şi Augustin[58].

Ceea ce caracterizează această concepţie în general, este spiritul ei juridic şi exteriorist. Omul Hristos este conceput ca stând într-un raport juridic cu Dumnezeu şi într-un raport extern cu oamenii. Oamenii stau la rândul lor în poziţie exterioară faţă de Hristos. Fiecare stă într-o poziţie juridică şi exterioară, cel mai mic îndeplinind un anumit lucru dorit de celălalt, sau impus de o lege comună, ceea ce îl sileşte pe celălalt să-l răsplătească prin lucrul ce-l datorează la rândul său, în baza unei legi. Faptele lui Hristos ca om, moartea Lui, nu înseamnă ele însile o creştere a umanităţii Sale în îndumnezeire, o umplere de dumnezeire, care să se reverse peste semenii Săi, oamenii, ci ele rămân exterioare graţii. Graţia o obţine Hristos la sfârşit se adaugă exterior, în baza dreptului Său la recompensă. Între fapte şi graţie mijloceşte meritul. Fapta şi graţia îşi sunt exterioare, stau vis-à-vis, prima se face pentru a doua, a doua aşteaptă pe prima să se săvârşească. Hristos nu Se dă pe Sine Însuşi oamenilor după îndumnezeirea desăvârşită a umanităţii Sale, harul nu înseamnă această pătrundere a Lui în ei; Hristos le dă graţia care I-a venit Lui în baza meritului şi pe care le-o trece nu printr-o comuniune directă, ci ca pe un bun impersonal, primit de ei din tezaurul Bisericii.

Pentru Biserica ortodoxă, aceste raporturi exterioare juridice, sunt de neconceput. Pentru ea harul este fluxul necreat al fiinţei divine, nedespărţit de fiinţa divină şi de persoanele divine care poartă acea fiinţă. Umanitatea lui Hristos se umple tot mai mult de harul divin, el nu vine din extern, în baza dreptului la recompensă, ci înseamnă o luminare treptată a ei de dumnezeire, pe măsură ce natura Lui umană se mortifică prin faptele ei de abnegaţie ce culminează în moarte. Noi nu putem concepe cum pentru Hristos-Omul îndumnezeit mai poate fi o înălţare primirea unei graţii create[59]. Pentru catolicism însă, graţia tocmai pentru că e creată şi se dăruieşte deci de voia lui Dumnezeu, nerăzbătând umanitatea lui Hristos deodată cu dumnezeirea Lui, e perfect logic ca să se dea numai la sfârşit în baza meritului. Şi tot aşa de perfect logic că Hristos nu are trebuinţă de ea, ci o trece semenilor, însă nu direct, ci depozitând-o în tezaurul Bisericii.

În concepţia catolică, Dumnezeu Cuvântul devine om numai pentru a împlini o formă cerută de procedura juridică: pentru a reprezenta adică legal pe oameni în ascultarea şi moartea substitutivă şi pentru a primi ca merit graţia pe care apoi s-o pună la dispoziţia Bisericii pe seama oamenilor. Hristos nu a luat umanitatea pentru a o ridica şi pentru a lucra

[55] St. Saghin, **studiul citat**, p. 144.
[56] **De jejun.** c. 3. **De poenit.** c. 5, 7 etc. Vezi Saghin, **studiul citat**, p. 143.
[57] **De lapsis**, c. 29.
[58] **Ench. ad. Laur.**, 70 şi 71 şi Saghin, **op. cit.**
[59] N. Chiţescu, **Natura Sf. Har**, partea I, Bucureşti 1944, p. 30: „Fiind o participare, Harul rămâne în ordinea mărginitului şi spaţiului şi în stare de inferioritate faţă de plinătatea Dumnezeirii, chiar când aceasta e comunicată lui Hristos prin întrupare".

prin ea neîncetat asupra oamenilor, în baza legăturii interne dintre natura Lui umană şi ceilalţi oameni[60]. Nu se vede clar nici de ce se reînnnoieşte în Liturghie jertfa de pe Golgota. El S-a întrupat numai pentru a interveni pentru ei cu deplină îndreptăţire la Dumnezeu, nu pentru a lucra cu faţa şi către ei. Şi cum la Dumnezeu e suficientă o singură intervenţie, când e eficace ca a lui Hristos, se poate spune, după teoria satisfacţiunii, că n-ar fi fost necesar ca Hristos să menţină umanitatea veşnică, sau umanitatea lui Hristos nu are o lucrare veşnică.

Teoria satisfacţiunii nu vede toată gravitatea stării omului după cădere. Ea e solidară cu concepţia catolică despre căderea omului în păcat, care n-a produs nici o scădere în firea umană, ci a privat-o doar de graţie. Ajunge să se restituie omului graţia, ca omul să se afle dintr-odată în starea primordială. În concepţia catolică, păcatul a adus o simplă tensiune în relaţia dintre om şi Dumnezeu, fără ca această tensiune să aibă vreo urmare rea pentru constituţia intrinsecă a firii omului.

În concepţia ortodoxă căderea din har, sau căderea din comuniunea cu Dumnezeu, a avut drept urmare şi o slăbire a puterilor firii. Moartea nu e numai o lovitură ce vine din extern de la Dumnezeu, stând ca o ameninţare deasupra tuturor oamenilor şi putând deci fi înlăturată dintr-odată după ce Dumnezeu a fost satisfăcut prin jertfa substitutivă a lui Hristos. Moartea e punctul final al unui proces lăuntric, în care e prinsă fiinţa umană de la naştere în baza slăbiciunii ei de pe urma stării de păcat. Slăbiciunea şi moartea în care culminează această slăbiciune, se datorează neîmpărtăşirii de Dumnezeu, distanţei de El. Numai prin împărtăşirea neîncetată de Dumnezeu, omul se poate ridica treptat din această slăbiciune şi se poate menţine în ea, poate scăpa de moarte; nu prin uzul izolat al unei graţii create. Nimic creat nu poate da comuniunea cu Dumnezeu. Iar împărtăşirea de o fiinţă spirituală înseamnă comuniunea cu ea prin iubire, nu împărtăşirea în sens fizic. Împărtăşirea de o fiinţă spirituală înseamnă primirea de putere de la ea, nu din spatele ei, ci din faţa ei, înseamnă trăirea faţă către faţă, comunicarea faţă de la faţă, anume de la faţa Celui plin de putere, la faţa celui slab în putere.

Cel slab primeşte de la cel tare tot ce are el. Aceasta înseamnă împărtăşirea de Hristos, comuniunea cu El, trăirea faţă în faţă cu El. Hristos Care a devenit ca om nemuritor, ne transmite prin această comuniune nemurirea la care a ajuns prin înviere. Pe El îl primim neîncetat, nu graţia creată. Harul e El Însuşi, e fluxul prezenţei Lui. Dându-ni-l pe acesta, nu trece de la Sine la noi ceva ce nu ţine esenţial de El, ci ceea ce dă e mereu în Sine; tocmai pentru că e în Sine, e atât de eficient pentru noi. Pe Hristos Cel înviat Îl primim, nu o graţie deosebită de El, dată Lui după ce a înviat. Dumnezeu Cuvântul S-a întrupat, aşadar, nu numai pentru a îndeplini o formă juridică de substituire în sacrificiul pe care l-a adus pentru noi, ci şi pentru a fi pururea om îndumnezeit în comuniunea cu noi, pentru a ne scăpa de moarte şi a ne da viaţa Sa dumnezeiască, aflată în umanitatea Sa. Dar viaţa Sa ne-o dă numai după învierea la care a ajuns prin jertfă.

4.3.3. Răscumpărarea în teologia protestantă

4.3.3.1. Punctul de vedere al lui Luther

Dacă în teoria lui Anselm, mânia lui Dumnezeu apare ca ceva viitor, iar Hristos opreşte venirea ei printr-o prestaţie de iniţiativă proprie, la Luther Hristos experiază mânia lui

[60] De aceea, în Ortodoxie termenul substituire sună puţin străin; mai propriu e cel de *recapitulare*. Hristos nu aduce jertfă pentru noi ca pentru unii cu totul exteriori Lui, ci ne ridică pe noi întrucât ridică natura Sa.

Dumnezeu, Se așază sub mânia și sub pedeapsa lui Dumnezeu care lovesc actual în omenire, le suportă până la „iad", adică până la părăsirea din partea lui Dumnezeu, pe care o trăiește ca un lepădat, și le învinge, întrucât le primește ca un fiu ce rămâne credincios tatălui său. Această răbdare și biruire a mâniei prezente a lui Dumnezeu, este totodată o biruire a puterilor, a păcatului, a legii, a morții, a Satanei, de care mânia lui Dumnezeu se servește ca de niște puteri nimicitoare și despărțitoare de Sine.

Luther unește strâns mântuirea obiectivă cu însușirea ei subiectivă prin credință. Lupta în care a biruit Hristos se repetă prin credință necontenit. Nu „obiectiv", ci numai în credința în Hristos sunt biruite pentru fiecare puterile nimicitoare.

Althauss afirmă că Luther a unit concepția patristică cu cea anselmiană, Hristos biruind, după el, atât puterile nimicitoare, cât și mânia lui Dumnezeu. Dar „faptul decisiv în opera lui Hristos este nu acela că învinge puterile contrare lui Dumnezeu, ci că învinge pe Dumnezeu cu Dumnezeu, mânia lui Dumnezeu cu iubirea lui Dumnezeu. Lupta hotărâtoare este – o spunem în metaforă – lupta lui Dumnezeu cu Sine Însuși. Astfel opera lui Luther este strict teocentrică și totuși se întinde departe peste îngustimea raționalității teoriei satisfacțiunii"[61].

4.3.3.2. Concepția vechii ortodoxii protestante

Vechea ortodoxie protestantă se apropie iarăși mai mult de teoria lui Anselm. De la Luther păstrează accentuarea ideii de pedeapsă: Hristos suferă pedeapsa mâniei lui Dumnezeu. De asemenea, ideea că rezultatul operei lui Hristos ni-l însușim prin credința justificatoare. Încolo, teoria ortodoxiei protestante este înrudită mai mult cu teoria lui Anselm. Din ea dispare ceea ce Luther are comun cu Părinții greci: mântuirea de puterile distrugătoare. Rămâne o teorie a satisfacției, care din misterul biruinței mâniei lui Dumnezeu prin Dumnezeu face o egalizare, o echivalență rațională a vinei și a jertfei de ispășire. Apoi desface împletirea strânsă pe care o făcea Luther între mântuirea subiectivă și obiectivă („Hristos pentru noi" și „Hristos în noi"); adică, fapta mântuitoare a lui Hristos e înțeleasă acum numai exclusiv, nu și inclusiv. Corespunzător cu aceasta, justificarea se înțelege, începând de la Melanchton, pur forensic (achitare externă de vină), nu ca implicând o înnoire internă[62].

4.3.3.3. Ideea împăcării subiective

Schleiermacher, prin ideea sa despre un Dumnezeu impersonal la care nu mai poate fi vorba despre o mânie, și prin conceptul său evoluționist despre păcat, nu mai știe decât despre o „împăcare subiectivă". Nu există o mântuire obiectivă realizată de Hristos în afară de noi, prin împăcarea vreunui Dumnezeu personal care nu există. Hristos produce doar în noi o înnoire religios-morală. Schleiermacher cunoaște deci numai pe „Hristos în noi", nu și pe „Hristos pentru noi"; numai sensul inclusiv, nu și pe cel exclusiv al faptei substitutive a lui Hristos. El este căpetenia înnoitoare a unei omeniri noi. Conștiința înviată astfel de Hristos, încetează de a mai socoti răul propriu-zis ca o pedeapsă de la Dumnezeu. Aceasta e „împăcarea", între noi și Dumnezeu, pe care o aduce Hristos. Formulele doctrinei despre împăcarea obiectivă se nasc prin proiectarea acestor procese pur lăuntrice într-o închipuită conștiință a lui Dumnezeu[63].

---

[61] Grundriss der Dogmatik, 2 Aufl., 1936, p. 119-120.
[62] Althauss, op. cit., p. 120.
[63] Althauss, op. cit. p. 121.

Influenţa lui Schleiermacher s-a întins peste toată teologia protestantă din veacul al XIX-lea.

4.3.3.4. Încercare de sinteză

Dintre reprezentanţii acestei teologii se remarcă **Hoffmann**, care face o sinteză între ideile lui Luther şi Schleiermacher, Hristos e numai pildă ca la Schleiermacher, dar pildă prin faptul că rabdă eroic mânia divină, care e urmarea păcătoşeniei omenirii. Dar mânia aceasta e concepută cosmic[64].

4.3.3.5. Tăgăduirea ideii de ispăşire

Spre deosebire de această învăţătură „etică" despre cruce, la **Albrecht Ritschl**, Hristos Se prezintă ca purtătorul iertării lui Dumnezeu. Ispăşirea nu e necesară după Ritschl, căci Dumnezeul Evangheliei (care ne prezintă pe Dumnezeu ca Tată), e superior Dumnezeului legii (care ne prezintă pe Dumnezeu ca judecător); numai cel din urmă cere jertfă pentru iertare. Dar acesta e un „idol", o falsificare a ideii creştine despre Dumnezeu; el e propriu unei trepte religioase depăşite.

Opera lui Hristos are numai o însemnătate subiectivă, declaratorie; ea face cunoscută păcătosului iubirea lui Dumnezeu, faptul că Dumnezeu e un Dumnezeu al iubirii, Care nu cere nici o jertfă, de Care omul nu trebuie să se teamă. Prin aceasta îi întoarce Hristos pe oameni de la necredinţă la credinţă, făcându-i să se înduioşeze de dragostea lui Dumnezeu[65].

4.3.3.6. Revenirea teologiei protestante la ideea de ispăşire a jertfei de pe cruce

Astăzi, teologia lutherană s-a întors, prin unii din reprezentanţii ei de frunte, la interpretarea crucii ca jertfă de ispăşire adusă de Hristos Tatălui, la sensul obiectiv al operei Lui mântuitoare.

Unul dintre cei dintâi teologi la care se observă această întoarcere este **M. Kähler.**

Noi vom expune aici concepţia lui **Paul Althauss**, care e determinată de **Kähler** şi **H. Mandel**[66], dar care se leagă nemijlocit de ideile lui Luther.

Ca şi alţi teologi lutherani, Althauss numeşte doctrina despre opera răscumpărătoare a lui Hristos, „teologia crucii", arătând prin aceasta însemnătatea aproape exclusivă ce o atribuie crucii în realizarea mântuirii noastre prin Hristos.

Dar crucea nu e numai o înfăţişare deosebit de impresionantă a voinţei de iertare a lui Dumnezeu, pentru a face pe oameni să vină de la necredinţă la credinţă în iubirea iertătoare a lui Dumnezeu (A. Ritschl). Desigur, iertarea lui Dumnezeu devine reală pentru om numai când acesta crede şi acţiunea lui Dumnezeu are peste tot ţinta de a duce pe om la credinţă. Deci, nu e o interpretare corectă a crucii, aceea care nu ţine seama şi de însemnătatea ei subiectivă. Dar prima întrebare e, nu cum se face iertarea crezută de om, ci cum se produce cea din partea lui Dumnezeu. Aspectul subiectiv al crucii are la bază un aspect obiectiv. Ceea ce împiedică pe păcătos să se bucure de iertarea lui Dumnezeu, nu e ideea greşită despre

---

[64] **Op. cit., p. 122.**

[65] Althauss, **op. cit.**, p. 122, 123. Opera principală a lui Ritschl este: **Rachtfertigung und Versöhnung.**

[66] **Christliche Versöhnungslehre**, 1916.

Dumnezeu, ci conştiinţa că nu poate exista o iertare care să nu consacre sfinţenia ordinii, a legii pe care el a călcat-o. Şi în această imposibilitate a omului de a concepe o iertare care nesocoteşte legea, se arată imposibilitatea lui Dumnezeu de a ierta fără ca ordinea Sa călcată şi mânia Sa care apasă asupra păcatului, să nu fie sfinţită. Iar crucea este această sfinţire, această consacrare sau conservare a ordinii lui Dumnezeu. Prin ea se îndeplineşte o condiţie indispensabilă a iertării lui Dumnezeu. Crucea e, desigur, o faptă a iubirii lui Dumnezeu, dar fapta iubirii lui Dumnezeu Cel Sfânt, Care nu poate să nu apere legea şi să nu-i refacă prestigiul ei desconsiderat prin păcat.

Refacerea prestigiului, a sfinţeniei legii, în numele păcătoşilor, se numeşte „ispăşire". Astfel, crucea este ispăşire. Neînţelegerea umanităţii moderne pentru această teologie a crucii corespunde dizolvării sociologic-pedagogice a ideii de pedeapsă, în etică şi în dreptul penal.

Ca să fie o ispăşire reală cu efect la Dumnezeu, crucea trebuie să fie o faptă a lui Dumnezeu, aleasă de El şi efectuată de El. Ea e un semn al dragostei lui Dumnezeu, dar totuşi nu îndreptată numai spre oameni, ci, ca faptă de ispăşire a lui Hristos, îndreptată şi spre Dumnezeu şi cu însemnătate şi pentru El. „Crucea se efectuează prin Dumnezeu şi totuşi şi înaintea şi pentru Dumnezeu"[67].

În faptul acesta e implicată şi Dumnezeirea lui Hristos.

În teoria protestantă veche, există pentru ideea de ispăşire numirea de „satisfacţie substitutivă" (satisfactio vicaria). Althauss nu o respinge, ci o socoteşte potrivită, deci o analizează după amândouă cuvintele componente.

I. Crucea lui Hristos ca satisfacţie. În cuvântul „cruce" e cuprinsă toată viaţa lui Hristos, întrucât această viaţă este orientată întreagă spre cruce şi se desăvârşeşte în cruce, are de la început chipul (die Gestalt) crucii. Viaţa întreagă a lui Iisus e o supunere credincioasă sub voia lui Dumnezeu.

Dar moartea lui Iisus are o însemnătate deosebită. Întrucât moare în ascultarea credincioasă faţă de Dumnezeu, aduce lui Dumnezeu, ca Dumnezeu şi Domn, un cult desăvârşit „în sângele Său" (Evr 9, 14).

Dar în special El sfinţeşte mânia lui Dumnezeu, întrucât suferă până la capăt contradicţia dintre Dumnezeu şi omenitate.

a) Iisus suferă (această contradicţie) pentru Dumnezeu din partea lumii.

În conflictul lui Iisus cu Israel se revelează opoziţia lumii faţă de Dumnezeu. Iisus suferă ca Fiu, Care e supus cu totul Tatălui, Care înfăţişează în atitudinea Sa cu toată seriozitatea voia lui Dumnezeu. El suferă nu numai în destinul Său exterior, ci şi în sufletul Său. Întrucât nu refuză a suferi în Sine extern şi intern contradicţia dintre Dumnezeu şi omenire, ci prin credincioşia Sa faţă de Dumnezeu ridică opoziţia la culme, sfinţeşte mânia lui Dumnezeu, care sileşte păcatul oamenilor să ajungă la o faptă desăvârşită.

b) Iisus suferă cu lumea sub mânia lui Dumnezeu.

A suporta păcatul lumii cum a făcut Iisus, înseamnă a suporta mânia lui Dumnezeu asupra păcatului. Păcatul lumii este după voia lui Dumnezeu, o ispită mereu nouă spre păcat. În aceasta se arată mânia lui Dumnezeu lucrând mereu în ea. Iisus S-a aşezat sub această pedeapsă a omenirii. El suportă, astfel, în ceea ce-I face lumea, mânia lui Dumnezeu peste omenirea păcătoasă, până la părăsirea din partea lui Dumnezeu, adică până la ispita ce I-o produce moartea, de a se simţi aruncat din comunitatea lui Dumnezeu ca un păcătos. Iisus Cel fără de păcat a murit moartea păcătoşilor şi a luat asupra Sa pedeapsa păcătoşilor. Dar întrucât a învins ispita spre disperare, care înseamnă osândă, ca un Fiu, în totala predare prin credinţă

[67] Op. cit., p. 134.

şi iubire lui Dumnezeu, a golit de putere ispita ca pedeapsă despărţitoare de Dumnezeu şi a transformat-o în mijloc de desăvârşită comuniune cu Dumnezeu.

Prin aceasta, El a îndeplinit condiţiile iertării ce nu se opune sfinţeniei lui Dumnezeu. Viaţa Sa ce Se desăvârşeşte în moarte este prin aceasta „satisfacţie". Dar satisfacţia nu înseamnă o echivalenţă între vina omenească şi pedeapsa suportată de Iisus. Teologia crucii poate atesta numai că Dumnezeu nu face pacea Sa cu omenirea nicăieri în altă parte decât în Hristos Cel răstignit şi încearcă să argumenteze de ce pentru iubirea sfântă a lui Dumnezeu tocmai această cale era „necesară" şi „corespunzătoare". Dar teologia crucii nu are misiunea să calculeze echivalenţa. Teoria echivalenţei, proprie vechii teologii protestante, implică două consecinţe inacceptabile: întâi, păcătoşii nepocăiţi nu ar trebui să meargă în iad, deoarece Hristos a suportat deplin pedepsele ce-i aşteaptă pe aceia; al doilea, desfiinţează minunea creatoare a iubirii lui Dumnezeu. Odată ce s-a produs o egalitate juridică sau morală deplină între satisfacţia lui Hristos şi vina oamenilor, nu mai poate fi vorba de o minune a iubirii care vrea mereu credinţa în Cel Răstignit, împotriva ordinii universale moral-juridice. Dreptatea lui Dumnezeu, care răzbună ordinea legală, e şi recunoscută prin opera răscumpărătoare a lui Iisus, dar în acelaşi timp e şi depăşită (durchbrochen).

Opera lui Hristos e nu numai împăcare (Versöhnung), ci totdeodată e mântuire (Erlösung). Întrucât Hristos satisface voia şi mânia lui Dumnezeu, biruieşte totodată şi pe Satan, care are putere în lume ca unealtă a mâniei lui Dumnezeu. Întrucât suferă din partea lui Dumnezeu, luptă cu Satan. Biruinţa asupra lui Satan, nu e un al doilea efect al operei lui Hristos, deosebit de primul. „Împăcarea" este ea însăşi „mântuire".

II. Crucea lui Hristos ca substituire. Althauss constată că în viaţa omenească sunt două feluri de substituiri:

a) Substituirea are loc mai întâi în domeniul celor transmisibile. Ea înseamnă preluarea unei prestaţii printr-un reprezentant, pentru despovărarea celor reprezentaţi. Deşi reprezentarea sau substituirea aceasta presupune sau întemeiază în mod necesar anumite condiţii sau urmări personale, adică o comunitate între reprezentant şi reprezentaţi, totuşi ea însăşi are un conţinut impersonal ce poate fi desfăcut de persoana celui reprezentat (substituire exclusivă).

b) În domeniul celor netransmisibile, o reprezentare sau o substituire în sensul celor de mai sus nu poate avea loc. Se pot transmite şi prelua misiuni, prestaţii, suferinţe şi jertfe legate cu ele, care în general trebuie îndeplinite, dar nu numai de cutare ins determinat. Dar, nu se poate transmite şi prelua ceea ce se cere neapărat de la cutare ins determinat, de pildă ascultarea faţă de voia lui Dumnezeu, ce se cere îndeplinită de el însuşi, în viaţa lui concretă. Şi totuşi există şi aci o reprezentare, când adică unul stă în locul altuia, în favorul altuia, care nu este în stare să o facă. O substituire în acest sens are loc când unul îşi face din datoriile altuia faţă de Dumnezeu o datorie proprie (vegherea substitutivă, suferinţa substitutivă); dar şi când acţiunea şi suferinţa cuiva, deşi sunt pentru o cauză proprie, dar deoarece cauza proprie este o cauză comună tuturor celorlalţi, se răsfrânge de fapt asupra tuturor celor ce nu sunt în stare să le presteze.

Reprezentarea sau substituirea se răsfrânge însă în aceste cazuri asupra celor reprezentaţi altfel decât în domeniul celor transmisibile. Reprezentarea în domeniul celor netransmisibile nu are sensul de a despovăra pe altul de o prestaţie, ci a-l dezlega de neputinţa lui, atrăgându-l în atitudinea proprie, de a provoca în el realitatea personală a trezirii şi mişcării sale (substituire sau reprezentare inclusivă).

Aplicând acestea la opera lui Iisus, Althauss conchide: a) Primirea noastră în comunitatea lui Dumnezeu înseamnă pentru noi o despovărare de pretenţia lui Dumnezeu, ceea ce se

explică prin termenul de substituire exclusivă: pentru că Hristos a ascultat până la moartea pe cruce, noi suntem liberi de credința ascultării ca și condiție a comuniunii cu Dumnezeu și putem sta liberi în fața lui Dumnezeu și ca neascultători. Pentru că Hristos a suferit până la capăt opoziția dintre Dumnezeu și omenire, suntem liberi de trebuința pedepsei și a pocăinței ca o condiție a comuniunii cu Dumnezeu, noi putem sta înaintea lui Dumnezeu și în pocăința noastră nedesăvârșită. Hristos a împlinit voința lui Dumnezeu pentru noi, a suportat pedeapsa lui Dumnezeu pentru noi, a dat în ambele privințe un echivalent (Ersatz) pentru noi. Ascultarea lui Hristos de Dumnezeu contează ca ascultarea întregii omeniri, suferința lui Hristos, ca pocăința și ispășirea întregii omeniri (Hristos pentru noi).

b) Dar comunitatea necondiționată cu Dumnezeu este în același timp sfințitoare. Noua relație, deși premerge întregii noastre comportări, trebuie să fie trăită în comportarea noastră. Din acest punct de vedere, reprezentarea noastră prin Hristos trebuie descrisă ca inclusivă; Hristos a ascultat de Tatăl, ca prin El toți neascultătorii să asculte; El a suferit, ca prin El să fie atrași toți în judecata pocăinței. Ascultarea și suferința Sa devin prin lucrarea Duhului Celui viu al lui Hristos, Cel înălțat, faptă și pătimire a omenirii (Hristos în noi).

Cele două momente se trăiesc deodată. Comuniunea cu Dumnezeu ce ni se dă prin iertarea obținută de Hristos, ne sfințește tocmai pentru că în necondiționalitatea ei se manifestă întreaga iubire a lui Dumnezeu; și invers, acea comuniune ce ni se dă prin iertare poate fi necondiționată numai pentru că ne sfințește. „Hristos pentru noi" este întins spre „Hristos în noi"; dar lucrul din urmă se întâmplă numai prin primul.

4.3.3.7. Critica concepției protestante

Ca și în doctrina catolică, tot așa și în cea protestantă se consideră că mântuirea noastră s-a realizat prin moartea substitutivă a lui Hristos, care e deci jertfă pentru oameni. După catolici, ea se aduce de Hristos lui Dumnezeu ca o satisfacție a onoarei Lui, ca oamenii să nu mai primească pedeapsa morții pentru ofensa onoarei Lui. Dumnezeu nu-Și revarsă mânia și asupra lui Iisus Hristos.

După protestanți, Iisus nu are inițiativa aducerii jertfei, ci El suportă în locul oamenilor mânia care se revarsă peste toți oamenii de la Dumnezeu. Inițiativa lui Iisus se arată numai în aceea că se așază benevol în locul, în comunitatea oamenilor peste care cade mânia lui Dumnezeu.

Cum am spus și la teoria catolică, fără îndoială că ideea de jertfă este o idee mare, ideea principală de care trebuie să se țină seamă la explicarea morții lui Iisus și se înțelege prin urmare că tot o idee mare este și ideea de substituire, dat fiind că jertfa este totdeauna substitutivă. Protestanții au în plus avantajul că mânuiesc o noțiune paulină frecventă: aceea de mânie a lui Dumnezeu.

Nu se poate spune deci că teoria lor nu cuprinde un adevăr, cum nu se poate spune nici de cea catolică. Adevărul din teoria protestantă apare și mai evident în interpretarea pe care o dă Althauss mâniei divine, ca manifestându-se în ispita de care e însoțită lumea păcatului, care se exercită prin ea. Am văzut că ispita este un element principal, prin care Sfântul Maxim Mărturisitorul explică lupta și patimile Mântuitorului, deși el nu o consideră apriat ca unealtă mâniei lui Dumnezeu.[68]

[68] Sf. Maxim Mărturisitorul, **Cuvânt ascetic**, în **Filocalia românească**, vol. II, Sibiu 1947, p. 7-8: „Știind prin urmare diavolul că trei sunt lucrurile în jurul cărora se învârtește tot ce-i omenesc, adică mâncările, avuțiile și slava prin care a prăvălit totdeauna pe om în prăpastia pierzării, cu acestea trei l-a ispitit și pe El în pustie. Dar Dumnezeul nostru, arătându-Se mai presus de ele, a poruncit diavolului să plece

Dar teoria protestantă suferă şi ea de unilateralitate. Nu se vede în ea şi o refacere a firii omeneşti prin prelucrarea ei de Fiul lui Dumnezeu şi prin moartea, învierea şi înălţarea ei. Nici puterea ce vine tuturor celor ce cred în Hristos din comuniunea cu Dumnezeu Care a devenit om şi Şi-a îndumnezeit firea omenească. Nu se vede nicăieri necesitatea comuniunii noastre cu Hristos.

Greşala principală a ambelor teorii, care le face incapabile să încadreze toate aspectele cuprinse în opera Mântuitorului, rămânând unilaterale, este interpretarea exclusiv juridică a jertfei legate de înţelegerea ca relaţie exterioară substituirii. Fie că e considerată ca o satisfacţie care anticipează pedeapsa, fie ca o pedeapsă, moartea lui Iisus are un caracter pur juridic, împlinind prevederile dreptului medieval sau penal. Ordinea care a fost călcată şi acum satisfăcută de Hristos din proprie iniţiativă sau prin primirea pedepsei, e concepută ca având şi o existenţă în sine, exterioară naturii umane. Mai bine zis, la catolici, opoziţia faţă de ea sau strâmbarea ei nu se arată în natura umană, iar la protestanţi strâmbarea ei a adus şi strâmbarea naturii umane în aşa măsură încât aceasta nu mai poate fi îndreptată. De aceea Iisus nu repară, nu sfinţeşte legea, reparând natura umană: după catolici, pentru că nu e nimic de reparat în această natură, după protestanţi, pentru că nu se mai poate repara nimic. Şi la unii şi la alţii legea e sfinţită numai în sine, nu prin îndreptarea ei în natura umană. Astfel, Iisus este cugetat în acţiunea de satisfacere a legii ca exterior omenirii în totalitatea ei. De aceea, în primul rând, întreaga acţiune a lui Hristos în raport cu această ordine sau cu Dumnezeu Care primeşte satisfacţia, sau îşi varsă mânia asupra Lui, apare ca o înscenare, are ceva artificial în ea: Dumnezeu, pe de o parte, Îşi arată mânia în ea, pe de alta iubirea, sau pe de o parte Îşi cere repararea onoarei prin dreptate, pe de alta Îşi creează singur o modalitate de a Şi-o da prin iubire. Totul apare ca o luptă între Dumnezeu, o luptă cam artificială nu atât pentru Dumnezeu Însuşi, ci ca un spectacol pentru om, ca nu cumva să creadă omul că a fost iertat prea uşor. Numai când jertfa lui Iisus are şi o putere de prefacere a naturii umane şi Iisus include în Sine, întâi ca purtători de blestem, apoi ca eliberaţi de El, în oarecare mod misterios pe toţi oamenii, ea primeşte un caracter organic, nu mai apare ca ceva artificial.

În al doilea rând, caracterul exclusiv „juridic" al jertfei şi cel prea exterior al substituirii face ca rezultatul operei lui Iisus să se lege foarte greu de oameni. Cel ce a substituit extern pe oameni în aducerea jertfei, cum le poate deveni intern după aceea prin rezultatul jertfei? La catolici, lucrul e mai simplu pentru că Hristos nu trebuie să vină El Însuşi în oameni pentru refacerea naturii lor, ci ajunge să le treacă graţia dobândită de El, ca totul să se afle în ordine în ei. El rămâne mai departe exterior. La protestanţi se vorbeşte oarecum de o prezenţă a lui Iisus după înălţare, luându-se în ajutor Duhul Sfânt. Dar lipsa unui curaj categoric în afirmarea prefacerii omului prin acest „Hristos în noi", face cam nesigură această prezenţă.

îndărăt. Neputând deci să-L facă să-Şi calce porunca iubirii de Dumnezeu prin ceea ce i-a făgăduit, s-a străduit, pe urmă, după ce a venit în lume, să-L facă să calce porunca iubirii aproapelui, prin toate câte a uneltit, lucrând prin nelegiuiţii iudei... diavolul îndeamnă pe nelegiuiţii farisei şi cărturari la felurite meşteşuguri împotriva Lui, ca neputând răbda încercările, cum credea el, să înceapă a urî pe cei ce-I întindeau curse şi aşa să ajungă ticălosul scopul lui, făcându-L să calce porunca iubirii aproapelui. Dar Domnul răpuse pe tatăl răutăţii, prin bunătate. În acest scop, răbdând atâtea rele de la ei, S-a străduit până la moarte în mod omenesc pentru porunca iubirii şi dobândind biruinţă deplină împotriva diavolului a primit cununa Învierii pentru noi. Astfel, prin faptul că S-a lăsat de bună voie învins, a învins pe cel ce nădăjduia să-L învingă şi a scăpat lumea de stăpânirea diavolului".

Hristos, Care este exterior în realizarea mântuirii noastre obiective, nu poate părăsi cu totul această exterioritate nici după aceea, în însuşirea de către noi a acestei opere.

Insuficienţele acestea sunt împlinite de concepţia ortodoxă care se prezintă ca o viziune integralistă a operei de mântuire, faţă de care teoriile catolică şi protestantă apar ca nişte fâşii.

5. DUMNEZEU SFIȚITORUL

5.1. Ființa harului dumnezeiesc după cele trei confesiuni

5.1.1. Concepția ortodoxă despre har

Până aici am înfățișat doctrina Bisericii despre mântuirea lumii, realizată de Dumnezeu pe planul obiectiv. Aducerea roadelor acestei opere în sufletul individual al omului, constituie lucrarea de sfințire a omului de către Dumnezeu, iar lucrarea aceasta aparține cu deosebire Duhului Sfânt, Care este astfel Dumnezeu Sfințitorul.

Învățătura Bisericii Ortodoxe este că omul căzut în păcat, cu mintea întunecată și cu voința înclinată mai mult spre rău, își însușește mântuirea, înfăptuită obiectiv de Hristos, prin harul dumnezeiesc, cu Care el trebuia să colaboreze în mod liber.

Deci, prima chestiune care trebuie elucidată acum este aceea a naturii harului.

5.1.1.1. Ființa harului

Doctrina ortodoxă nu concepe harul ca pe un bun în sine, detașabil de Dumnezeu. Ca dovadă e faptul că doctrina ortodoxă alternează afirmarea că mântuirea se dobândește prin har, cu afirmarea că omul dobândește mântuirea în comuniune cu Iisus Hristos, sau prin Duhul Sfânt. Harul nu este un ajutor creat, extrinsec lui Hristos, dat nouă în schimbul meritelor lui Hristos, ca în concepția catolică; ci energia necreată dumnezeiască, revărsată de Duhul Sfânt peste noi, prin umanitatea înviată și înălțată a lui Iisus Hristos; harul nu e decât comuniunea cu Hristos în Duhul Sfânt.

Cuvântul lui Dumnezeu are din eternitate pe Duhul odihnind peste Sine. Îndumnezeirea sau înălțarea firii Sale umane, nu înseamnă altceva decât că Duhul Care Se odihnește din eternitate peste El ca Dumnezeu Se odihnește de acum și peste umanitatea Lui și prin ea se revarsă peste tot cel ce prin credință intră în comuniune cu Hristos, peste cei ce sunt un trup cu El. „Căci Duhul Sfânt e ungerea împărătească, odihnindu-Se peste Hristos și peste toți creștinii chemați să domnească cu El în veacul viitor"[1].

Prin înviere și îndumnezeire, firea umană a lui Hristos S-a umplut deplin de Duhul dumnezeiesc. Prin aceasta e un transparent al Duhului din ea și un perfect transmițător al energiei Lui necreate, mântuitoare, al energiei care e în același timp aceea a omenității îndumnezeite a lui Hristos[2].

---

[1] Vl. Lossky, op. cit., p. 169.

[2] Sf. Chiril al Alexandriei, **Theshaurus**, Cuv. 20, P.G. 76, 333: „Se înalță deci și Se unge și Se sfințește pentru noi (Domnul), ca prin El să curgă la toți harul pe urmă ca unul ce S-a dat firii și după aceea mântuiește întreg neamul... Nu a primit pentru Sine sfințirea (căci El era Cel ce sfințește), ci ca pe aceasta să o procure prin Sine firii, făcându-se ca o cale și începătură a bunurilor ce ne vin nouă". Odo Casel, **Das christliche Kulturmysterium**, ed. 2, Regensburg, 1935, p. 34, 37 urm.: „Domnul a devenit, prin patimă, Duh; de aceea trebuie să trăim și noi împreună cu El patima în chip mistic. El a devenit prin patimă, Duh;

Ca energie necreată, ce izvorăşte din fiinţa divină, dar nu se separă de ea, harul e o lucrare a celor trei persoane divine şi deci o dovadă a prezenţei lor. Totuşi, ca energie sfinţitoare şi desăvîrşitoare, harul e în mod deosebit al Duhului Sfânt, căci El desăvârşeşte viaţa noastră spirituală, El vine mai intim în noi, acoperindu-Se oarecum cu subiectul nostru, astfel încât vedem prin El, lucrăm prin El. Astfel, întrucât harul e neseparat de persoanele divine, iar persoana divină Care Se acoperă aşa-zicând cu noi în viaţa cea nouă a Duhului Sfânt, harul se mai numeşte şi Duhul Sfânt, fiind însăşi prezenţa Duhului Sfânt în noi, în acţiunea Lui în afară, după realizarea operei mântuitoare obiective a lui Iisus Hristos[3].

Dar harul noi îl primim numai stând în legătură cu Hristos Cel înviat, în comuniune cu El, pentru moartea şi învierea Lui ca om. De aceea, harul sau Duhul se numeşte şi al lui Hristos şi se folosesc alternativ expresiile: suntem în har sau în Duh, prin comuniunea cu Hristos, sau suntem în Hristos prin împărtăşirea de Duhul Sfânt. Nu se poate spune că întâi intrăm în comuniunea cu Hristos şi apoi primim harul sau Duhul, nici viceversa. Acestea două se petrec deodată. „Opera lui Hristos şi opera Sfântului Duh sunt inseparabile: Hristos creează unitatea trupului Său mistic prin Sfântul Duh, Sfântul Duh se comunică persoanelor umane prin Hristos[4].

Duhul Sfânt ne este comunicat prin Fiul, dar El ne face cunoscut pe Fiul. Astfel, Fiul este „Capul Bisericii, care e trupul Lui", iar Duhul e „Cel ce umple totul în toate" (Ef 1, 23). Încă din aceste expresii, care nu se referă numai la Biserică în totalitatea ei, ci şi la fiecare credincios, se vede că Fiul, în calitate de cap, comunică corpului Său lumina şi viaţa, adică pe Duhul, iar Acesta se acoperă aşa de intim de noi, încât prin El Îl cunoaştem pe Fiul ca pe ceva deosebit de noi, dar pe El nu-L cunoaştem. Sfântul Ioan Damaschin spune: „Fiul e chipul Tatălui şi Duhul e chipul Fiului"[5]. Iar Sfântul Grigorie de Nyssa zice: „Nu se cugetă la Tatăl fără Fiul, nu se concepe Fiul fără Sf. Duh. Căci e imposibil de a ajunge la Tatăl fără a fi ridicat de Fiul şi e imposibil de a numi pe Iisus Domn, decât în Sf. Duh"[6]. Şi mai lămurit exprimă acest lucru Sf. Simeon Noul Teolog, când spune că dacă Fiul e uşa Care duce la Cel ce locuieşte în casă, adică la Tatăl, Sfântul Duh e cheia care ne deschide uşa[7]. Dar însăşi Biserica noastră cântă: „chipul Duhului e Fiul şi al Fiului e Duhul" (can. Sf. Vasile la 1 Ian., oda 7, P.G., t. 29, p. CCCXCV).

---

de aceea suntem umpluţi şi noi, prin pătimirea mistică în Botez şi în învierea duhovnicească izvorâtă din ea, de Duh, devenim ca un om duhovnicesc. Duhul este viaţa duhovnicească, pe care Domnul Bisericii Cel înălţat devenit Duh, adică ridicat şi după omenitatea Sa la starea de Dumnezeu, tronând la dreapta Tatălui, ni-l mijloceşte... Hristos este Duh prin unirea ipostatică cu Logosul divin, Care e Duh; dar această unire se desăvârşeşte (Wirkt sich aus) într-o ridicare şi a naturii umane, care prin înviere s-a îndeplinit şi s-a vădit deplin. Căci Domnul a venit mai întâi în umilinţa trupului păcatului. Pe acesta trebuia să-l ţintuiască pe Cruce, ca în El să omoare păcatul şi, cu acesta, moartea. În acelaşi moment însă, în care păcatul a fost nimicit pe Cruce, a apărut robul Iisus, Fiul Omului Cel umilit, în măreţia Domnului şi a Fiului Omului. Întregul Dumnezeu-Om, acum Duh... Deci, când omul simplu devine un „Hristos", după chipul Domnului înălţat duhovniceşte, e înălţată duhovniceşte şi fiinţa lui prin harul lui Dumnezeu şi prin sălăşluirea Sfintei Treimi întemeiată de El".

[3] M. Lot Borodine, **La doctrine de la grâce et de la liberté dans l'ortodoxie greco-orientale**, Oecumenica, Londres, 1939, p. 211: „Et cette grâce n'est autre chose que la presence en nous, l'Esprit sanctificateur qui repétrit lame consentante".

[4] V. Lossky, **op. cit.**, p. 163.

[5] **De fide orth.**, I, 13; P.G. 94, col. 856.

[6] **Contra Macedonium**, 12; P.G. t. 44, col. 1316.

[7] „Deci Duhul acesta ne arată uşa că e lumină. Şi iarăşi uşa ne învaţă că Acela Care locuieşte în casă este şi El lumină neapropiată", Cuv. 59, ed. Siros, p. 307. Tot Sf. Simeon spune, ca şi Sfântul Ioan Damaschin: „Deci chipul Tatălui e Fiul şi chipul Fiului e Duhul Sfânt. Şi cine a văzut pe Fiul a văzut şi pe Tatăl şi cine a văzut pe Duhul Sfânt, a văzut şi pe Fiul" (Cuv. 52, ed. Siros, p. 264). Sau: „Fiul lui Dumnezeu şi Cuvântul nu Se poate cunoaşte sau auzi, dacă nu Se descoperă prin Prea Sfântul Duh" (Cuv. 52, p. 260).

„Persoanele divine nu se afirmă prin ele însele, ci una dă mărturie despre alta"[8]. Totuşi, în general, „Duhul Sfânt rămâne nemanifestat ca persoană, ascuns, disimulându-Se chiar în apariţia Sa"[9]. Persoana Sfântului Duh e persoana cea mai misterioasă a Sfintei Treimi, deşi Ea ne face cunoscute toate adevărurile credinţei. Duhul Sfânt nu este, pentru experienţa noastră, un Tu destul de distinct, cum este Iisus Hristos şi Tatăl. Pe Duhul Sfânt Îl desprindem cu anevoie şi totdeauna insuficient de subiectul nostru renăscut, pentru că El e în ochiul nostru sufletesc Care vede pe Iisus, El e în glasul nostru Care spune cu convingere lui Iisus „Doamne", El e în suspinul nostru suspinând cu noi.

„El se identifică în chip misterios cu persoanele umane, rămânând incomunicabil; El Se substituie aşa-zicând, nouă înşine, căci El este Cel ce strigă în inimile noastre „avva Părinte", după cuvântul Sf. Pavel. Ar trebui să zicem chiar că Sfântul Duh se şterge ca persoană, în faţa persoanelor create, cărora El le aduce harul. În El voia lui Dumnezeu nu ne mai e exterioară nouă; ea ne conferă harul prin interior manifestându-Se în persoana noastră însăşi, până ce voinţa noastră rămâne în acord cu voia divină şi conlucrează cu ea dobândind harul, făcându-l al nostru". Transformându-ne astfel prin lucrarea Sfântului Duh, devenim noi chipuri ale Lui. „Atunci această persoană divină, necunoscută, neavând chipul Său într-un alt ipostas, Se va manifesta în persoanele îndumnezeite; căci mulţimea Sfinţilor va fi chipul Lui"[10]. Aceasta tocmai pentru că Duhul e Cel ce Se acoperă în chip tainic cu subiectul nostru, făcându-Se la început mai mult El ca noi, ca pe urmă să ne facem mai mult noi ca El[11].

Dar învăţătura că Duhul Sfânt este o persoană ne fereşte de orice pericol de a considera puterea cu care cunoaştem pe Dumnezeu şi ne îndumnezeim, ca o putere a noastră. Pe de altă parte, faptul că Duhul pe Care ni-l comunică Iisus Hristos şi Care Se acoperă cu noi, nu e însăşi persoana Duhului Sfânt, ci lucrarea Lui, arată că altceva e purcederea eternă a Duhului Sfânt în sânul Sfintei Treimi şi altceva trimiterea Lui în lume, adică în Biserică şi în omul credincios, de Iisus Hristos. Părinţii răsăriteni au făcut totdeauna o distincţie categorică între procesiunea eternă a persoanelor care este „operă a naturii" (ἐκπορεύομαι) şi trimiterea temporară a Fiului şi a Sfântului Duh în lume, operă a voinţei comune a celor trei ipostase (προιημι, προχέομαι). Pe planul misiunii temporale, Fiul e trimis de Tatăl şi Se întrupează prin Sfântul Duh, ba se poate spune că e trimis şi de El Însuşi, întrucât nu are o voinţă aparte, ci una comună cu a celorlalţi doi. La fel se poate spune de Sfântul Duh. El împlineşte voinţa comună a celor trei, fiind trimis de Tatăl şi comunicat de Fiul[12].

Duhul Sfânt nu ne dă ceva propriu Lui, ci dumnezeirea comună a celor trei persoane, înţelegând aici prin dumnezeire, în sens palamit, nu fiinţa dumnezeiască însăşi, ci energia comună a fiinţei. De aceea, a spus Iisus: „El Mă va slăvi pe mine, pentru că El va lua din ceea ce este al Meu şi va vesti vouă"[13]. Harul e tocmai această dumnezeire comună a celor trei ipostasuri, de care ne face părtaşi Duhul Sfânt. În plenitudinea ei, ea s-a împărtăşit lumii la

[8] Vl. Lossky, op. cit., p. 156.

[9] Ibidem, p. 157.

[10] Vl. Lossky, op. cit., p. 169.

[11] Sf. Simeon Noul Teolog mulţumeşte Sfântului Duh că s-a făcut „un duh" cu el, fără confuzie şi fără alterare: „Îţi mulţumesc că Tu, Fiinţă divină, mai presus de toate fiinţele, Te-ai făcut un singur duh cu mine, fără confuzie şi fără alterare şi pentru că Tu ai devenit pentru mine totul în tot: hrană negrăită, dăruită gratuit, Care Se varsă de pe buzele sufletului meu, Care curge abundent din izvorul inimii mele etc". Introd. la imnele divine, P.G. 120, col. 509.

[12] Vl. Lossky, op. cit., p. 155. Sfântul Simeon Noul Teolog spune: „Duhul Sfânt, una din persoanele Sfintei Treimi, împlineşte prin Fiul ceea ce doreşte Tatăl, ca şi când ar fi voia Sa proprie, căci Sfânta Treime e indivizibilă în natură, fiinţă şi voie" (Cuv. 62, p. 325).

[13] Ioan 14, 15.

Cincizecime. Ea poate fi numită Duhul Sfânt, după totalitatea energiilor Sale întoarse spre lume. Dar nici Biserica, în totalitatea ei, nici membrii Bisericii nu au de la început și permanent, în actualitate deplină, bogăția nesfârșită a dumnezeirii, sau a harului, ci această bogăție devine actuală pe măsura eforturilor ce le face Biserica sau diferiții credincioși.

5.1.1.2. Unitatea harului: Har și daruri

Actualizarea dumnezeirii împărtășite sau a harului se arată în ceea ce se numesc **darurile Sfântului Duh**, sau **duhuri**. Biserica are mereu toate darurile, chiar dacă nu totdeauna la fel de actualizate. Membrii Bisericii se bucură de unele sau de altele dintre daruri; după însușirile lor naturale deoarece darurile nu au altă menire decât să dezvolte însușirile naturale[14]. Darurile nu dau propriu-zis îndreptarea omului. Aceasta o dă harul în generalitatea lui, de la început, până nu s-a actualizat în daruri. Ele desăvârșesc pe omul îndreptat. Dar unde sunt ele, e semn că omul s-a îndreptat, că e pe calea spre desăvârșire, căci rădăcina lor e harul. Deci, nu e o separație între har și daruri. Darurile reprezintă înflorirea variată a bogăției nesfârșite a harului, deși uneori se împărtășesc prin acte deosebite (ierurgii) ca să se accentueze că nu depinde numai de om actualizarea harului în daruri, ci și de o mișcare a harului, adică de o mișcare a lui prin Sfântul Duh. „Se desemnează, adeseori, darurile Sfântului Duh prin numele celor șapte duhuri din textul de la Isaia: duhul înțelepciunii, duhul înțelegerii, duhul sfatului, duhul puterii, duhul cunoștinței, duhul bunei credințe, duhul temerii de Dumnezeu (Is 2, 2). Dar teologia ortodoxă nu face o distincție specială între aceste daruri și harul îndumnezeitor. Harul înseamnă, în general, pentru tradiția Bisericii răsăritene, toată bogăția naturii divine, întrucât se comunică oamenilor; e dumnezeirea care se revarsă în afara esenței și se dă, natura divină la care participă oamenii în energii. Sfântul Duh, sursa unică a tuturor darurilor necreate și infinite, primește toată mulțimea de numiri care pot fi aplicate harului"[15]. După Sfântul Vasile cel Mare, nu e dar acordat creaturii, în care Sfântul Duh să nu fie prezent[16]. El e „Duhul adevărului, darul înfierii, făgăduința bunurilor viitoare, pârga fericirii veșnice, puterea de viață făcătoare, izvorul sfințeniei"[17]. „Toată mulțimea de numiri se raportează la har, la bogăția naturală a lui Dumnezeu, pe care Sfântul Duh o comunică acelora în care este prezent", mai bine zis modurilor de lucrare ale harului, corespunzătoare însușirilor naturale ale oamenilor. Aceasta e dumnezeirea iconomică, revărsată Bisericii și membrilor ei, pe care Duhul Sfânt ne-o face cunoscută, El Însuși ca persoană rămânând necunoscut și nemanifestat"[18]. Harul fiind această dumnezeire, el e unul, iar darurile în care se manifestă eficiența Lui sunt nesfârșite. „**Haris** grec se oferă la început credinței ca un singur bloc aurifer, imposibil de îmbucătățit. Nu există în el secțiuni verticale (grație prevenientă, determinantă, ajutătoare, concomitentă), sau orizontale (suficientă, eficace etc.), care formează în Occident o adevărată știință, ale cărei subtilități sfidează uneori înțelegerea. În Răsărit el se prezintă sub aspectul global al unui har, vivificator prin esență, adică sfințitor, generator el însuși de harisme, o

[14] Sf. Maxim Mărturisitorul spune: „Prin urmare, harul Duhului Sfânt nu lucrează înțelepciunea în sfinți fără mintea care să o primească, nici credința fără convingerea minții și a rațiunii despre cele viitoare și deocamdată nearătate, nici darurile vindecărilor fără iubirea de oameni cea după fire; nici vreun altul dintre celelalte daruri, fără deprinderea și puterea capabilă de fiecare" (**Răspuns către Talasie**, 39, **Filocalia**, III, p. 312).

[15] Vl. Lossky, **op. cit.**, p. 160.

[16] **Liber de Spiritu Sancto**, c. XVI, 37; P.G., t. 32, col. 133 C.

[17] Liturghia Sf. Vasile.

[18] Vl. Lossky, **op. cit.**, p. 160.

veritabilă mană spirituală (νοητὸν μάννα). Energie infuză necreată, χάρις rămâne mereu aportul personal al Dătătorului, al Duhului de viață făcător. Aport prin care se realizează participarea noastră personală la Înțelepciunea incoruptibilă, în mulțimea infinită a darurilor, care sunt tot atâtea daruri distinctive individuale"[19].

În Apus, împărțirea obiectivă a grației e posibilă și firească, dat fiind că este o putere creată, deci Dumnezeu o poate crea după necesitățile sufletului căruia i-o dă. În Răsărit harul fiind energia ființei divine, el e obiectiv neîmpărțit, cum neîmpărțită e această ființă[20].

Duhul Sfânt, adică energia necreată a ființei divine, pe care o aduce El în inima noastră, ne și unește în Trupul Cel unic al lui Hristos, în Biserică, dar ne și promovează ca persoane deosebite și deosebit înzestrate. De aceea, coborârea Lui la Cincizecime Se face în același timp peste Apostolii adunați la un loc, dar și peste fiecare în mod distinct „marcând pe fiecare cu pecetea unui raport personal și unic cu Treimea, devenită prezentă în fiecare persoană"[21]. „El este total prezent în fiecare și peste tot, zice Sf. Vasile cel Mare. Împărțindu-se El nu suferă divizare. Când ne împărtășim de El, El nu încetează de a rămâne întreg, ca o rază de soare... Care procură bucurii tuturor, în așa fel că fiecare crede că el e singurul care profită de ea, în vreme ce această rază luminează cerul și pământul și străbate aerul. Tot așa Duhul se află prezent în fiecare din cei ce-l primesc, ca și când nu S-ar comunica decât aceluia singur și totuși El revarsă peste toți harul total, de care se bucură toți cei care se împărtășesc după măsura propriilor lor capacități, căci nu sunt măsuri pentru posibilitățile Duhului"[22].

5.1.2. Doctrina catolică despre grație

5.1.2.1. Grația creată ține pe om despărțit de Dumnezeu

Teologia catolică, deși vorbește în termeni hiperbolici despre grație, în realitate o consideră o putere creată. De aceea, toate expresiile îndrăznețe pe care le folosește au ceva echivoc în ele. Pe de o parte, ea consideră grația ca mijloc prin care ne unim cu Dumnezeu, ne îndumnezeim, participăm la natura divină, devenim fii ai lui Dumnezeu, deiformi; pe de alta, ea pune între Dumnezeu și noi realitatea creată a grației. Chiar definițiile teologiei catolice despre grație sunt înșelătoare, afirmând lucruri pe care analiza teologică ulterioară le face să se evaporeze. Astfel, în teologia catolică despre grație întâlnim definiții ca acestea: „Grația este un dar supranatural sau de ordin divin, inerent sufletului într-un mod permanent, care ne sfințește, adică ne face drepți sau plăcuți lui Dumnezeu și ne așază într-o stare de asemănare și unire cu Dumnezeu, făcând din noi fiii Săi adoptivi și moștenitorii Săi, capabili să producem opere meritorii ale vieții eterne" sau ca cea a abatelui de Broglie: „Grația este o ridicare gratuită a creaturii deasupra naturii sale proprii, în virtutea căreia ea participă la viața intimă a lui Dumnezeu, intră în societatea celor trei persoane ale Sfintei Treimi și e

[19] M. Lot-Borodine, art. cit., rev. cit., p. 218. La nota 1, p. cit., autoarea mai spune: „Încă după Sf. Vasile, numele biblic de 7 (Isaia) nu ar fi decât semnul unei plenitudini harismatice sau ansamblul roadelor pauline ale Duhului".

[20] N. Glubocovschi, Grace in the Greek Father (to St. John of Damascus), în vol. The doctrine of Grace, London, 1932, p. 69: „Prin urmare, deosebirea nu constă în natura puterii lucrătoare, care este totdeauna și pretutindeni milostivă, ci în superioritatea lucrării ei, în manifestarea ei și în superioritatea influenței în act. Deoarece Sfântul Duh este izvor îmbelșugat și nesecătuit, toate deosebirile și gradațiile sunt condiționate numai de puterea de primire a omului".

[21] Vl. Lossky, op. cit., p. 165.

[22] Liber de Spiritu Sancto, IX, 22, P.G. t. 32, col. 108.

chemată să se bucure de viziunea intuitivă şi să primească o comunicare din fericirea de care se bucură Dumnzeu Însuşi[23]; sau ca cea mai scurtă a lui Tanquerey: „E o calitate supranaturală, inerentă sufletului, într-un mod intrinsec şi permanent, prin care participăm la natura divină"[24].

Am subliniat expresiile prin care teologia catolică vrea să spună mai mult despre grație decât este.

Explicând expresia „dar supranatural, inerent sufletului", Mgrs. Prunel, declară: „deci Dumnezeu e Cel ce vine să locuiască în suflet şi rămâne acolo, dar nu cu o prezență naturală, asemănătoare celei care Îl face să fie pretutindeni laolaltă, în toate locurile din spațiu; e vorba de o prezență specială"[25]. Dar tot el precizează că „învățătura comună a teologilor distinge cu grijă, în grație, un element infinit şi un element finit: elementul infinit e Însuşi Dumnezeu Care vizitează sufletul, locuieşte în el, Se dă Lui şi îi infuzează o viață nouă, care e viața propriu creştină, deosebită de viața naturală, sau simplu rațională; elementul finit e grația însăşi, e o calitate sau, dacă vrem, un accident de ordin divin, care poate fi numai creat în sens larg, căci în sensul propriu creațiunea se întinde numai la substanțe"[26].

În lumina acestor precizări, toate expresiile de mai sus devin echivoce. Ele trebuie „înțelept interpretate"[27], nu mai pot fi luate în înțelesul literal al cuvântului, ca cele ortodoxe.

Peste tot învățătura catolică despre grație suferă de o contradicție fundamentală: pe de o parte, grația e de ordin divin, produce în noi o viață deiformă, ne uneşte cu Dumnezeu, prezența ei în noi este însăşi prezența lui Dumnezeu; pe de alta; Dumnezeu nu ne dă din Însăşi viața Sa, din energia Sa intrinsecă, ci produce în noi o calitate creată. Mai poate fi numită divină viața noastră, care nu primeşte nimic din cele ce sunt proprii lui Dumnezeu? Dumnezeu ne este şi ca Dătător de grație Creator, cum este şi ca Dătător al naturii noastre. Că creează grația din imediata apropiere a noastră, aceasta nu schimbă întru nimic situația, deoarece Dumnezeu e necontenit în această imediată apropiere de toate. Ceea ce e deosebit e că Dumnezeu, în acordarea grației, e într-un act special de creație. Dar prăpastia între viața intrinsecă a Creatorului şi a creaturii nu e biruită nici aici.

Întâmpinând cu veacuri înainte eroarea catolică, Sf. Chiril al Alexandriei arăta că fără un har necreat noi nu suntem readuşi la asemănarea cu Dumnezeu, din care am căzut. Şi toată lupta lui pentru deoființimea Duhului cu Tatăl şi cu Fiul era pentru ca să poată deduce că numai în cazul acesta harul ce ni se dă nouă e necreat. Dacă harul e creat, cum zic catolicii, ce sens mai are învățătura despre dumnezeirea Duhului Sfânt? Ținem la dumnezeirea Duhului, pentru că noi nu suntem părtaşi ai unui har „neipostatic", ci ai energiei Duhului dumnezeiesc, Care fiind chipul Fiului, ne face şi pe noi în chipul Fiului.

„Deci Dumnezeu este Duhul Cel ce ne modelează după Dumnezeu, nu ca printr-un har slujitor, ci ca unul ce prin Sine dăruieşte celor vrednici participarea la firea dumnezeiască... Întreabă apoi pe adversari, mai suntem şi ne mai numim noi temple ale lui Dumnezeu şi dumnezei, dacă suntem părtaşi de un simplu har neipostatic. Dar nu e aşa. Căci suntem temple ale Duhului Sfânt Cel existent şi subsistent. Şi pentru El ne numim şi dumnezei, ca unii ce suntem părtaşi de firea dumnezeiască şi negrăită prin legătura cu El. Iar dacă Duhul Care ne

---

[23] De Broglie, **Le surnaturel**, Bloud, 1908, p. 122.
[24] Tanquerey, **Synopsis Theologiae dogmaticae**, II, p. 111. După L. Prunel, **Cours superieur de religion**, IV, p. 80.
[25] **Op. cit.**, p. 81.
[26] **Op. cit.**, p. 81-82.
[27] **Op. cit.**, p. 83.

îndumnezeiește e străin și despărțit de firea dumnezeiască în mod esențial, am căzut din nădejde, fiind împodobiți cu prerogativele nimicului"[28]. Iar în altă parte, tot Sf. Chiril spune că Dumnezeu nu poate fi în noi prin creatură, adică, am zice noi, printr-o grație creată. Aceasta n-ar mai fi o prezență în noi a lui Dumnezeu. S-ar pune între Dumnezeu și noi un zid despărțitor. Și în acest caz, am fi părtași nu dumnezeirii, ci creaturii. „Căci nu se poate ca să se sălășluiască în noi prin creatură Dumnezeu Cel mai presus de creatură. Căci precum locuind în noi Dumnezeu Cel după fire, nu suntem ai creaturii, ci ai dumnezeirii, la fel locuind în noi creatura, nu suntem părtași dumnezeirii, ci creaturii"[29].

Ceea ce ridică și mai mari nedumeriri e că grația aceasta creată, fiind câștigată întâi de Hristos pentru noi, o primește El, ca om și de la El ne-o dă nouă. Dar ce câștig a putut fi pentru omenitatea Lui o grație creată, când ea era unită de la întrupare, după ipostas, cu însăși firea dumnezeiască? „Grația este zice M. J. Congar, pentru Hristos un drept și decurge (découle) în sufletul său omenesc din uniunea cu divinitatea, cum o proprietate decurge dintr-o esență în chip necesar"[30]. Dar acesta e un mod neprecis de a vorbi. Grația lui Iisus ca om nu „decurge" din divinitatea Lui, ci e creată de divinitatea Lui. În felul acesta grația din noi nu e însăși energia divină care ne vine prin umanitatea lui Hristos, ci numai o putere care seamănă cu a Lui, căci precum e creată de divinitate în El, așa e creată și în noi. Seamănă una cu alta ca unele ce au același Creator, dar nu sunt o singură apă ce curge din același izvor. Iubirea noastră nu este din puterea harului din Iisus, nu e iubire din iubirea lui Hristos, ci o iubire care doar seamănă cu a lui Hristos[31].

Mai precis vorbind, doctrina catolică distinge, în afară de grația creată, pe cea necreată, iar aceasta e Însuși Duhul Sfânt. Dar Duhul Sfânt e socotit grație numai întrucât prin apropiație El e dintre persoanele divine, cauzatorul grației propriu-zise, a grației create în suflet. Prin urmare Sfântul Duh se numește grație numai întrucât e Creatorul grației[32]. Și poate pentru încă un motiv: prin această grație creată sufletul simte sau cunoaște în mod special apropierea Sfântului Duh, dintre persoanele Sfintei Treimi. Îl cunoaște pe El ca Dăruitor al acestei grații și într-un fel ca dar. Dar aici apare o inconsecvență a teologiei catolice: de ce e nevoie să creeze Duhul Sfânt o altă calitate creată în suflet, pentru ca sufletul să intre în legătură specială cu Dumnezeu, să simtă prezența lui Dumnezeu în sine? Nu putea sufletul însuși, care e tot creat, sau prin calitățile sale create, să intre în această legătură, să simtă și să cunoască pe Dumnezeu într-un mod special? Sau dacă creatul nu poate sta ca atare în legătură cu Dumnezeu, cum poate sta după ce e înzestrat cu o altă calitate, tot creată? Catolicismul introduce aici noțiunea de creat supranatural, față de creatul natural. Dar esențialul este și că acest supranatural e tot creat. E o înrudire nesfârșit mai mare între cele două sfere ale creatului, ca între creatul supranatural și Dumnezeu. Logic, se pune deci alternativa: sau sufletul poate, prin calitățile sale create, să simtă și să cunoască pe Dumnezeu, sau nu poate peste tot aceasta prin nimic

[28] **De ss. Trinitate Dialogus**, VII, P. G. t. 75, 1089.

[29] **Ibidem**, 1124.

[30] *Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ*, en „Revue de Sciences philosophiques et théologiques", XXV année (1936) p. 490.

[31] Charles Journet, *L'Esprit Saint hôte et âme increée de L'Eglise*, în „Vie spirituelle", cit., p. 70: „La grâce sacramentelle de l'Eglise ressemblera donc à la grâce du Christ". „La grâce et la charité, quand elles viennent par le canal des sacraments, sont riches de vertus qui le font ressembler plus intimmement à la grâce et à la charité du Christ".

[32] M. J. Congar, *Ecclesia de Trinitate*, în „Irénikon", t. XVI, 1937, nr. 2 Mars, Avril, p. 136; Charles Journet, *L'Esprit Saint hôte et âme increée de L'Eglise*, în „Vie spirituelle", Sept. 1934, Suppliment, p. 70.

creat. În primul caz nu e nevoie de o grație, în al doilea, tot ce spune teologia catolică despre cunoașterea lui Dumnezeu, e poezie. În amândouă aceste cazuri, grația creată e ceva inutil[33].

În orice caz, sufletul lucrând prin această grație creată, lucrarea de sinteză ce se naște în suflet prin aceasta e o lucrare pur creată. Sufletul e, așadar, și în lucrarea lui ajutată de grație tot într-o lucrare exclusiv creată, net deosebită de Dumnezeu. Cel puțin din punctul acesta de vedere, sufletul e net despărțit de Dumnezeu. Însă în Ortodoxie harul, fiind însăși lucrarea necreată a lui Dumnezeu, sufletul dobândind această lucrare, apare în același timp lucrând printr-o lucrare care e și omenească și dumnezeiască, sau săvârșește cu Dumnezeu o lucrare întru totul comună, unitară. Sufletul nu mai lucrează printr-o lucrare net creată. El nu mai e despărțit în lucrarea lui de Dumnezeu. El a devenit subiect al unei lucrări divino-omenești și anume al laturii omenești a lucrării prin ființă, al celei dumnezeiești prin participare.

De altfel, noi știm că grația e manifestarea iubirii lui Dumnezeu către om. Prin grație, Dumnezeu intră în relație iubitoare cu omul. Dar atunci Dumnezeu trebuie să dea ceva din Sine Însuși în această relație, nu ceva din afară de Sine, ceva creat. Omul trebuie să simtă harul ca pe ceva pornind din Dumnezeu. Cum mai poate fi simțit într-o grație creată ceva din intimitatea lui Dumnezeu Însuși?

Din neacceptarea doctrinei că omul, făcându-se părtaș de har, se face subiectul unei lucrări care e în același timp a lui Dumnezeu, rezultă în doctrina catolică o serie de contradicții și de dificultăți, atât în ce privește ființa grației în sine, cât și în ce privește modul și măsura în care prin această grație poate fi cunoscut și experiat Dumnezeu.

În ce privește ființa grației, catolicii spun că ea e un accident creat, o calitate infuză, sau un habit inerent sufletului. Ei n-o socotesc substanță, spunând că, dacă ar fi o substanță adăugată lângă substanța sufletului, ar însemna că sufletul n-a fost creat complet și s-ar contrazice perfecțiunea creațiunii dumnezeiești[34].

5.1.2.2. Dificultățile interne ale definiției catolice a grației

Oprindu-ne la noțiunea de accident, observăm următoarele: accidentul e totdeauna al unei ființe, el nu stă de sine. Și anume al unei ființe de același ordin cu el, chiar dacă poate deveni prin participare și al unei alte ființe prin unirea strânsă a ei cu cea dintâi. Dacă grația e accident creat, trebuie să fie accidentul unei substanțe create. Dumnezeu nu creează nici puteri și lucrări de sine stătătoare, nici atârnătoare de El Însuși, odată ce e necreat. Puterile și lucrările create sunt atârnătoare de substanțele create (sunt accidente ale substanțelor create). Grația însă e o putere și o lucrare creată atârnătoare de Duhul Sfânt. Dar cum se poate ca substanța necreată a lui Dumnezeu să aibă un accident creat?[35] Catolicii zic că grația e o putere pe care o ține Duhul Sfânt în atârnare de suflet, ca un accident pe lângă suflet, nefiind oarecum nici a unuia, nici a altuia, ci a amândurora, ceea ce-i cu totul de neînțeles. Accident propriu-zis al sufletului nu e, pentru că în acest caz ar trebui să izvorască din suflet. E ceva de neconceput ca o putere să fie un accident al unei substanțe și totuși să nu fie din ea, nici din aceea care o susține lângă ea, adică grația să nu fie nici din ființa lui Dumnezeu, care o ține pe lângă suflet,

[33] Nedumeririle acestea le-a exprimat la catolici F. B. Terrien (**La grâce et la gloire, ou la filiation adoptive des enfants de Dieu**, Paris, 1897, vol. I, p. 121 urm., la N. Chițescu, **Natura Sf. Har**, București 1944, p. 47), prin următoarele întrebări: cum se împacă ideea că Dumnezeu e viața sufletului și a trupului cu aceea că harul e creat? Apoi: de ce e nevoie de acest mijlocitor creat (harul), pentru a ne crea din nou? Și, în sfârșit, acest mijlocitor creat nu e mai mult o piedică pentru om?

[34] N. Chițescu, op .cit., p. 25.

[35] Idem, ibidem.

nici din fiinţa sufletului, pe lângă care este susţinută. S-ar putea spune că e accident pe lângă suflet, neputând exista din clipa în care e creată decât pe lângă suflet. Dar atunci cum mai stă învăţătura catolică, după care graţia e oferită omului de Dumnezeu şi omul o poate primi sau nu? De aici rezultă că ea există şi înainte de primirea ei de către om. Dar un accident nu poate exista de sine. Ar fi deci un accident al lui Dumnezeu. Dar cum poate avea ceva necreat un accident creat, o putere creată? Ar urma că Dumnezeu o creează numai pentru a o oferi sufletului şi ea primeşte întrebuinţarea reală numai prin acceptarea ei de către suflet. La ortodocşi, ca energie, ca slavă a fiinţei divine, harul îşi are o realitate şi independent de om, nu se depreciază deci harul cum se depreciază la catolici[36].

O altă întrebare ce răsare din doctrina catolică e cum poate un accident transforma sau „informa" sufletul, sau cum îl poate îndumnezei[37].

Peste tot catolicismul a definit graţia ca ceva ce e imposibil de existat în realitate, făcând abstracţie de faptul că această doctrină desdumnezeieşte viaţa creştinilor, viaţa sfinţilor.

Exact aceleaşi observaţii sunt de făcut şi cu privire la definiţia graţiei ca habit sau calitate. Ele sunt tot accidente create, neizvorând nici din suflet, nici din Dumnezeu. Calitatea e un accident care nu poate sta de sine. Graţia fiind o calitate creată, nu poate fi a lui Dumnezeu. Pe de altă parte, până nu e încă primită de om, ce este? Sau peste tot nu există înainte de aceea? Dar atunci ce mai înseamnă expresia că Biserica e „depozitul graţiei"? Iar ce e mai grav, e că prin această calitate creată, sufletul nu e ridicat întru nimic din ordinea creatului, ci are doar o calitate creată sau mai multe în plus.

Dogmatistul catolic Scheeben a căutat să iasă din aceste dificultăţi, concepând graţia aproape ca un fel de „nouă natură", ca o physis, ca o „supranatură", o existenţă recreată, o „îndumnezeire", „un principiu de asemănare şi activitate divină"[38]. Dar dacă această a doua natură n-are nimic necreat în ea, cum poate fi un principiu de asemănare şi activitate divină?

Dificultăţi tot aşa de mari confruntă catolicismul când vrea să ne spună în ce mod participă sufletul prin această calitate creată la Dumnezeu? Creatul nu poate cuprinde decât ceea ce e mărginit. Pe de altă parte, în concepţia catolică, la Dumnezeu nu e o deosebire între fiinţa Lui şi energiile sau însuşirile Lui. Din aceste două învăţături rezultă pentru catolicism toate greutăţile determinării modului şi a măsurii în care Dumnezeu poate fi participat prin creatură. Problema e cum poate fi participată însăşi fiinţa lui Dumnezeu, dar într-un mod accesibil creaturii, adică mărginit? Cum poate vedea sufletul în mod mărginit, printr-o putere creată, dar totuşi în mod real, pe Cel nemărginit? Teologia catolică încearcă să iasă din dificultate, afirmând că poate fi cunoscută însăşi fiinţa lui Dumnezeu, dar numai „cu o parte" a ei. Dar în explicarea acestei „părţi" cunoscute din fiinţa divină, şcolile teologice încep discuţii subtile şi interminabile. În esenţă, teologia catolică rămâne aici: prin graţie sufletul participă obiectiv la fiinţa divină, dar în mod mărginit. El se întinde „până la putinţa unei participări obiective a Dumnezeirii, cu condiţia ca obiectul dumnezeiesc să fie inteligibil „finito modo"[39]." Dar oare acest mod mărginit de participare a fiinţei divine nu o aduce mărginită la nivelul omului şi aceasta nu înseamnă că sufletul nu mai cunoaşte propriu-zis pe Dumnezeu în ce

[36] Cu atât mai puţin se înţelege definiţia lui Toma d'Aquino că harul e substanţial la Dumnezeu şi accidental în suflet. În nici un caz nu se poate înţelege aceasta despre graţia creată („...est forma accidentalis ipsius animae. Id est quod substantialiter est in Deo accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem", I-a, II-a, a.c. X, 2, la N. Chiţescu, op. cit., p. 30).

[37] N. Chiţescu, op. cit., p. 30.

[38] M. J. Congar, în „Revue des Sciences philosophique et théologique", 1939, nr. 4, p. 714.

[39] A. Gardeil, La structure de l'âme et l'expérience mystique, vol. I, p. 381, la N. Chiţescu, op. cit., p. 34.

cunoaşte? Numai dacă sufletul devine subiectul lucrării necreate a lui Dumnezeu, cum e cazul în Ortodoxie, cunoaşte pe Dumnezeu prin Dumnezeu ca nemărginit.

Ca să fie posibilă o participare finită la însăşi fiinţa nemărginită a lui Dumnezeu, teologia catolică defineşte această fiinţă ca intelectualitate. Şi, de fapt, e admisibil că se poate participa la o intelectualitate infinită în sine în mod autentic şi atunci când participarea e numai finită[40]. Dar în aceasta s-a evaporat experienţa prezenţei lui Dumnezeu ca subiect de comuniune, emanând din Sine putere şi fericire, simţit în nesfârşitul Lui, rămânând o palidă, pasivă şi impersonală intelectualitate, sau o sumă de idei care n-au nimic deosebit de un simplu obiect supus minţii noastre[41]. Unde mai e aici experienţa comuniunii cu Dumnezeu Cel personal şi ca atare nesfârşit, suveran şi copleşitor în relaţia Lui cu omul? În Ortodoxie aceasta e experienţa şi „vederea" la care se ridică omul prin har. E un Dumnezeu al vieţii nesfârşite, pentru că e experiat în energiile Sale nesfârşite de la început, dar crescând mereu în această nesfârşire. Iar unde sunt energiile, e Dumnezeu Însuşi prezent în ele. Şi acest Dumnezeu personal, nesfârşit, dinamic poate fi experiat şi văzut de suflet, pentru că sufletul nu vede printr-o calitate creată, prin graţia creată, ci prin însăşi lucrarea dumnezeiască adăugată în măsură tot mai mare la lucrarea creată a sufletului. Graţia creată, mărginită, a catolicismului, desparte sufletul şi lumea de Dumnezeu, ca să-i dea doar o capacitate de a cugeta la Dumnezeu într-un mod, e drept, ceva mai elevat decât în starea naturală.

Notă. O încercare de a împăca concepţia ortodoxă şi catolică despre graţie a făcut, la ortodocşi, un teolog grec din veacul al XVII-lea, George Coresios[42]. El admite atât o graţie creată, cât şi una necreată. Cea necreată nu e Însuşi Duhul Sfânt, sau fiinţa divină, ca la catolici, ci energia dumnezeiască deosebită de fiinţa dumnezeiască, în sensul palamit. Dar ea produce în noi daruri create. Graţia ca lucrare divină e necreată, dar efectul ce-l produce (τὸ δῶρον), graţia ca suportată de noi (ἡ παθητικὴ χαρις) e o realitate creată. Precum se deosebeşte căldura din foc de căldura produsă de el în apă sau în altceva, aşa se deosebeşte graţia ca lucrare necreată a lui Dumnezeu de efectul creat produs în noi. Graţia necreată este cauza eficientă a îndreptării noastre, graţia creată e cauza formală. Pentru graţia creată, Coresios adoptă apoi toate împărţirile scolastice: graţie antecedentă, graţie habituală, actuală etc. Graţia habituală e forma accidentală care perfecţionează materia sufletului, alungând din el forma opusă a păcatului. Materia sufletului e dispusă pentru primirea graţiei habituale sfinţitoare de graţia antecedentă, care lucrează din afara sufletului.

Coresios evită, prin combinaţia lui, dificultăţile ce răsar din identificarea energiilor divine cu fiinţa dumnezeiască. Dar admiţând că energia necreată produce în suflet o graţie creată, lasă în picioare alte două dificultăţi. Cea dintâi este enigma unei realităţi create, care nu are un suport propriu din care să emane. A doua este paravanul pe care îl ridică, prin această graţie creată, între suflet şi lumea dumnezeiască. Coresios a adoptat probabil privitor la graţia din suflet teoria catolică, pentru că i se părea lucru pretenţios să admită că conţinuturile sufleteşti ale omului renăscut au caracter dumnezeiesc, fie că sunt experiate de om ca atare, fie că nu. Dar din doctrina ortodoxă nu rezultă că ele sunt în întregime necreate, ci numai că sunt

---

[40] A. Gardeil, op. cit., vol. I, p. 389: „Cu aceasta se lămureşte şi acum, de o parte, sufletul e ridicat de graţie la înălţimea obiectului dumnezeiesc, la Dumnezeire, fără ca, de altă parte, modul infinit, care e propriu inteligenţei divine în act, să fie participat şi el" (la N. Chiţescu, op. cit., p. 36).

[41] N. Chiţescu, op. cit., p. 36, spune despre A. Gardeil (op. cit., p. 388): „Autorul totuşi crede că prin firea divină trebuie să înţelegem intelectualitatea lui Dumnezeu, întrucât, ca subiect, Dumnezeu este incomunicabil".

[42] P. Vancourt, George Coresios (aprox. 1654), *Quelques aspectes de sa doctrine sur la grâce et la prédestination, d'après les documents inédits*, în „Orientalia Chiristiana", vol. XXXII, nr. 89, oct.-.dec. 1933, pp. 40-95.

străbătute și înălțate de factorul necreat. Ele sunt teandrice. Înțelepciunea omului duhovnicesc nu e numai lucrare creată, ci și necreată. Căci e o înțelepciune înălțată, lărgită. Înălțarea, lărgirea aceasta nu mai e o calitate creată, dar totuși supranaturală, ca în teoria catolică și coresiană, ci calitate necreată. Creatul și necreatul fac o unitate. Căldura pătrunsă în mine din foc e căldură din căldura focului, e prelungire din ea, dar în mine nu mai e pură, ci amestecată cu stările organismului meu și simțirea mea o prinde unită cu aceste stări. Desigur, grația are și efecte create, dar nu e nici un motiv ca să fie numite și ele grație. Aceasta dă naștere la echivocuri.

5.1.3. Concepția protestantă despre Har

Concepția protestantă despre har se deosebește atât de cea catolică, cât și de cea ortodoxă. De cea catolică se deosebește întrucât nu distinge harul de Dumnezeu. După ea, omul e unit prin har cu Dumnezeu, prezența harului e însăși prezența lui Dumnezeu. Dar afirmarea aceasta o face global, nu se întemeiază pe distincția între ființa lui Dumnezeu și între energia Lui. În aceasta se deosebește de concepția ortodoxă. Harul este revărsarea Duhului Sfânt", spune Karl Barth. „Aceasta ne deschide, ne face accesibili și capabili pentru Cuvântul Lui"[43]. De aceea protestantismul vorbește mai puțin de har și mai mult de Duhul Sfânt. Paul Althauss zice: „Duhul Sfânt este Dumnezeu în noi: **a.** ca autor și **b.** ca ființa vieții celei noi ce se deschide în credință". Ba el chiar ține să precizeze că prin Duhul Sfânt nu vine în noi o putere dumnezeiască, ci însuși Duhul ca persoană. „În Duhul Său Dumnezeu nu ne trimite numai o putere sau un adevăr dumnezeiesc, ci Însuși Dumnezeu ca persoană Se face stăpân, peste noi". Duhul se deosebește de Hristos și de Dumnezeu întrucât ne așază într-un vis-à-vis (in das Gegenüber) al credinței, cunoașterii, rugăciunii și iubirii față de Dumnezeu în Hristos[44].

Deși practic această învățătură afirmă unirea nemijlocită a omului cu Dumnezeu, cum n-o face catolicismul, teoretic ea confundă, ca și acela, pe Duhul ca ființă transcendentă, cu Duhul ca lucrare revărsată în lume, pe Duhul purcezător din sânul Sfintei Treimi, cu Duhul trimis de Fiul în lume. De aceea, protestantismul și-a însușit pe Filioque catolic. În catolicism, întreg Duhul e transcendent, în protestantism întreg Duhul e imanent. Și totuși, e neputincios să transforme pe om. Sau tocmai întrucât în om e Duhul ca persoană, omul e covârșit încât nu mai poate lucra și el.

[43] **Die Lehre vom Worte Gottes**, Prolegomena zur christlichen Dogmatik, p. 297.
[44] **Dogmatik**, I, 1936, p. 134.

5.2. Har şi libertate; predestinaţie

5.2.1. Teorii catolice despre raportul între natură şi har

5.2.1.1. Principii comune ortodoxiei şi catolicismului

Raportul între natura umană şi har e exprimat atât de dogmatiştii ortodocşi, cât şi de cei catolici, de obicei prin următoarele trei principii:

a) Harul este absolut necesar pentru mântuire, adică omul nu se poate ridica şi nu poate intra prin puterile sale în comuniunea cu Dumnezeu, dar şi ridicat odată de Dumnezeu are trebuinţă continuă de har pentru perseverarea sa în această comuniune şi pentru dezvoltarea vieţii sale duhovniceşti. *„De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea intra în împărăţia lui Dumnezeu"* (In 3, 5), a spus Mântuitorul cu privire la începutul vieţii celei noi. Iar cu privire la perseverarea în ea a spus: *„Rămâneţi întru Mine şi Eu întru voi. Precum mlădiţa nu poate să aducă roade de la sine, dacă nu rămâne în viţă, tot aşa nici voi dacă nu rămâneţi întru Mine"* (In, 15, 4). Opinia contrară a lui Pelagiu că harul este numai relativ necesar, adică e necesar numai pentru o mai uşoară împlinire a binelui, care în fond se poate împlini şi prin puterile naturale, e respinsă de Biserică, deoarece micşorează însemnătatea absolută a operei de răscumpărare a Mântuitorului.

b) Harul se dă de Dumnezeu gratuit, adică e dar dumnezeiesc şi nu este obţinut de om ca plată pentru câteva fapte ale sale. *„Şi sunt îndreptaţi în dar, cu harul lui, prin răscumpărarea cea întru Hristos Iisus"* (Rm 3, 24). „Omul natural nu se poate face pe sine vrednic de răsplată (merituos) şi îndreptăţit să aştepte harul ca răsplată datorată lui de Dumnezeu. Nici o faptă bună făcută de omul natural, deşi nu este în sine păcătoasă şi vrednică de pedeapsă, nu poate servi ca bază merituoasă pentru câştigarea ajutorului dumnezeiesc, oferit prin bunăvoinţa şi bună plăcerea lui Dumnezeu"[45]. Opinia semipelagiană, după care omul începe opera mântuirii sale, iar harul vine pe urmă spre întărirea puterilor lui naturale, opinie care neagă harul pregătitor, este greşită. „Desigur, zice Andrutsos, în omul natural au rămas unele puteri spirituale şi morale, apte de utilizat în procesul mântuirii" şi omul natural, care face binele moral, „poate primi mai uşor mântuirea oferită decât cel ce vieţuieşte în fărădelege". „Este însă cu totul neîntemeiată şi condamnabilă credinţa că aceste puteri constituie puntea pe care omul natural trece cu de la sine putere în împărăţia harului. Între natură şi har există o mare prăpastie şi numai prin puterea dumnezeiască e posibilă trecerea din împărăţia naturii în cea a harului"[46].

c) Harul este general, dar nu forţează pe nimeni, nu este irezistibil. El e oferit tuturor oamenilor fără excepţie, chemându-i pe toţi la mântuire. Sf. Ap. Pavel spune că Mântuitorul *„voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vie"* (1 Tim 2, 4). Dacă însă numai unii se mântuiesc de fapt, acest lucru se datorează libertăţii omului care poate primi sau refuza chemarea. *„Iată Eu stau la uşă şi bat; de va auzi cineva glasul Meu i se va deschide uşa, şi voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu Mine"* (Ap 3, 20). Dumnezeu însă cunoscând din veci pe cei ce vor primi harul şi pe cei ce nu-l vor primi, i-a predestinat din veci pe unii la fericire şi pe

[45] H. Andrutsos, **Dogmatica**, trad. rom., p. 239.
[46] **Op. cit**, p. 240.

alţii la osândă veşnică. Deci, această predestinare nu e arbitrară şi absolută, ci relativă, adică în funcţie de hotărârea liberă a omului pe care Dumnezeu o cunoaşte din veci.

Învăţătura calvină despre predestinaţia absolută a unora spre fericire şi a altora spre osândă, care e solidară cu învăţătura că harul nu e universal şi cu aceea că el singur lucrează mântuirea, libertatea omului neavând putinţa nici să colaboreze cu el, nici să împiedice lucrarea lui, a fost respinsă de Biserica Ortodoxă prin condamnarea Mărturisirii atribuită lui Chiril Lucaris, la Sinodul de la 1672 din Ierusalim[47]. Ea ştie că *„Dumnezeu vrea ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vie"* (1 Tim 2, 4) şi că îndemnurile ce le face Sf. Scriptură oamenilor, să se întoarcă la Dumnezeu, n-ar avea nici un rost dacă singur Dumnezeu ar efectua mântuirea lor, precum n-ar avea nici un rost ca ea să facă pe oameni răspunzători de pierzania lor.[48]

5.2.1.2. Teoriile catolice cu privire la raportul dintre graţie şi libertate: a) tomismul; b) molinismul; c) congruismul

Dar în aplicarea concretă a acestor principii generale apar unele deosebiri între învăţătura catolică şi cea ortodoxă. Deosebirile se referă la modul cum se produce legătura între har şi libertatea omului. Aici se pune o mare problemă. Dacă harul face libertatea noastră să adere la har, cum mai suntem noi liberi? Dacă ne hotărâm în mod absolut liber să aderăm la har, ce parte mai are el la îndreptarea noastră? Toţi teologii sunt de acord că această chestiune e una din cele mai misterioase ce se pot pune; mulţi au numit-o nodul de nedezlegat al întregii teologii: nodus inextricabilis totius theologiae. De altfel, ea se pune şi pentru raportul între providenţă şi libertatea umană[49].

Teologia catolică s-a frământat mult cu această problemă, fără să fi ajuns la un acord unanim. Rezultatele de până acum sunt următoarele:

Se distinge între graţia excitantă şi ajutătoare, fie că e vorba de graţia prevenientă în sens restrâns, care ne îndeamnă înainte de Botez să venim la Hristos[50], fie că e vorba de graţia sfinţitoare actuală, pe care o primim la Botez şi care ne stă în tot cursul procesului nostru de desăvârşire la dispoziţie[51]. Graţia se ţine mereu pe lângă uşa inimii noastre şi bate la ea, respectând libertatea noastră şi nevrând să intre fără voia noastră (Ap 3, 20). Ea bate ca să trezească sufletul nostru adormit şi ca să-l excite la acţiunea cea sănătoasă. Ea se numeşte graţie excitantă, căci loviturile ei sunt auzite de suflet, care poate să deschidă sau nu. Dacă sufletul deschide, locul ei îl ia graţia ajutătoare, care îl ajută să săvârşească o faptă bună sau să reziste la o ispită. Graţia excitantă se mai numeşte şi operantă, pentru că Dumnezeu lucrează în om această iluminare a înţelegerii sau a voinţei, fără om; sau premergătoare, pentru că premerge exerciţiului libertăţii noastre; sau suficientă pentru că ajunge ca să ne facă să lucrăm în mod supranatural. Dacă o refuzăm, devine insuficientă, dar, din vina noastră; în sine e suficientă. Graţia ajutătoare se mai numeşte şi cooperantă, pentru că Dumnezeu lucrează

[47] Adrutsos, op. cit., p. 241.

[48] Iz 18, 23; Mt 3, 8; FA 2, 38; 2 Co 6, 17; 1 Tes 5, 19; 2 Ptr 3, 9.

[49] L. Prunel, Cours supérieur de religion, IV, p. 226.

[50] L. Lercher, Institutiones Theologiae Dogmaticae, vol. IV/I, p. 318: „Agitur de homine lapso... Hic homo est sub motione gratiae prevenientis. Intelligitur gratia haec tum sufficiens, tum efficax".

[51] Lercher, op. cit.: „In praesenti statu naturae humanae lapsae et reparatae existit gratia vere et pure sufficiens... (p. 323). „Admitenda est gratia efficax i. e. gratia quae in actu primo considerata infallibilem connexionem consensu salutari habet ita, ut haec gratia si detur, metaphysica certitudine consensum salutarem obtentura sit" (p. 336).

acum în om, cu omul; voinţa omului a intervenit, a deschis uşa şi a acceptat ajutorul lui Dumnezeu; mai e numită şi graţie concomitentă, pentru că ne însoţeşte la faptă; sau graţie subsequentă, pentru că urmează celei dintâi care nu era decât premergătoare; în sfârşit, graţie eficace, pentru că omul, conlucrând, triumfă cu ea asupra greutăţilor, fie pentru a face binele, fie pentru a evita răul[52].

Distincţia aceasta între graţia suficientă şi eficace stă la baza tuturor încercărilor catolice de a rezolva problema rapotului între graţie şi libertate. Graţia suficientă, afirmă catolicismul, se dă tuturor: drepţilor pentru a împlini poruncile legii, păcătoşilor, pentru a se îndrepta, necredincioşilor pentru a se apropia de Biserică şi a-şi deschide ochii la lumina Evangheliei. Dacă e urmată de graţia eficace numai pentru unii, aceasta se datorează exclusiv oamenilor.

După protestanţi şi jansenişti, nu există o distincţie între graţia suficientă şi cea eficace. Propriu-zis, nu există decît o graţie eficace, care este irezistibilă. Ea nu se dă tuturor, ci numai celor hotărâţi mai înainte la mântuire, fără considerare la faptele lor, nu şi celor rânduiţi mai înainte la pierzare.

Pentru a înţelege mai bine problema care se pune, să nu uităm că graţia suficientă ne dă puterea de a lucra în mod supranatural, dar că dacă ea rămâne pur suficientă, nu obţine efectul ei; noi putem lucra, dar nu lucrăm; graţia eficace, dimpotrivă, îşi atinge în mod sigur scopul ei. „Dar dacă noi lucrăm în mod sigur, cum mai lucrăm noi liber? Aceasta e chestiunea"[53].

Două sisteme au încercat să rezolve chestiunea aceasta: **tomismul**, cu care se uneşte augustinismul, şi **molinismul** susţinut de iezuiţi, dintre care cel mai celebru, Suarez, l-a atenuat printr-un sistem numit **congruism**.

a) Tomismul

După **tomism**, Dumnezeu cunoaşte din veci toate în fiinţă, deci şi actele noastre. Dar cum le-ar cunoaşte altfel, dacă nu în calitatea de cauză primă a lor şi de voinţă care le mişcă? Şi cum în Dumnezeu nu e decât un unic act etern, voinţa Sa se exprimă printr-un decret etern. Dumnezeu a decretat din veci toate actele noastre. Dar le-a decretat ca libere. Omul contribuie la mântuirea sa, dar în calitate de cauză secundă[54].

În opera sa **Contra errores Graecorum**, Toma d'Aquino se ridică contra teoriei semipelagiene a celor două activităţi conjugate. După el, aceste două cauzalităţi nu pot fi puse pe acelaşi plan, „căci Dumnezeu lucrează în calitate de cauză transcendentă şi cauză primă", adică îşi subordonează Sieşi toată activitatea noastră[55].

În alţi termeni, după tomism graţia suficientă diferă intrinsec de graţia eficace; prima ne dă numai putere de a lucra, a doua ne face să lucrăm efectiv, ne mişcă la acţiune. De aceea, lucrarea celei din urmă se numeşte şi premoţiune fizică; ea nu constă numai într-o influenţă morală a lui Dumnezeu asupra noastră, ci într-o veritabilă impulsiune fizică; şi e numită „premoţiune" pentru că logic premerge acţiunii noastre. „Astfel, acţiunea noastră devine, aşa zicând, acţiunea lui Dumnezeu şi tomiştii reduc la minimum acţiunea umană"[56]. „Tomismul face din noi simple instrumente, pe care le dirijează Dumnezeu, pentru că El mişcă libertatea noastră"[57]. El citează textul faimos al Sf. Pavel: *„Ce aveţi voi ce n-aţi primit de la Dumnezeu?"* (1 Co 4, 7) şi mai ales: *„Dumnezeu lucrează în noi şi ca să vrem şi ca să facem"* (Flp 2, 13).

---

[52] L. Prunel, **op. cit.**, p. 207.
[53] L. Prunel, **op. cit.**, p. 237.
[54] L. Prunel, **op. cit.**, p. 238-239.
[55] M. Lot-Borodine, **art. cit.**, p. 23.
[56] L. Prunel, **op. cit.**, p. 239.
[57] **Ibidem**, p. 240. Lercher expune astfel sistemul tomist sau bânezian (de la Bânez): „Graţia eficace este o praedeterminatio sau praemotio physica. Dar ca şi în ordinea naturală, tot aşa şi în cea a graţiei sunt două

Augustinienii îndulcesc puţin tomismul, admiţând în locul premoţiunii fizice, o premoţiune morală, adică o persuasiune morală, prin care Dumnezeu numai ne încântă spre bine, în loc de a-l face pentru noi[58].

Tomismul explică premoţiunea fizică în felul următor: un om cu o voinţă energică şi cu o mare putere de persuasiune poate influenţa o voinţă slabă şi ezitantă, încât aceasta se va lăsa în chip sigur condusă spre ţinta spre care vrea acela s-o conducă. Şi totuşi, ea nu va suferi nici o silă; ea va lucra liber, va recunoaşte motivele ce i-au fost propuse spre a acţiona. Cu atât mai mult, influenţa graţiei eficace va face ca voinţa mea să se încline liber sub voinţa divină şi să împlinească actul decretat de Dumnezeu. Astfel, Dumnezeu e Cel ce va lucra în momentul actului printr-o mişcare directă şi imediată; dar în acelaşi timp eu sunt cel ce voi lucra, pentru că mă voi lăsa condus ca un instrument docil. Un exemplu: învăţătorul mişcă în mod fizic mâna elevului, ca acesta să poată să scrie; şi totuşi, elevul îşi păstrează libertatea, pentru că acceptă în mod liber ca învăţătorul să-i conducă mâna şi scrie liber sub mişcarea lui.

Cum se vede, tendinţa tomismului e să accentueze acţiunea lui Dumnezeu, sau a graţiei în defavorul libertăţii.

b) Molinismul

Din această cauză s-a născut reacţiunea molinistă, care atribuie un rol mai mare libertăţii umane.

Punctul de plecare al lui Molina e acelaşi ca şi al tomismului: Dumnezeu Se cunoaşte pe Sine şi toate lucrurile, deci şi pe cele viitoare libere. Dar pe când tomismul susţine că Dumnezeu cunoaşte actele libere viitoare pentru faptul că e cauza primită a lor şi voinţa care le mişcă, deci în baza unui decret care predetermină etern aceste acte, molinismul admite la Dumnezeu o ştiinţă medie care e la mijloc între: a) cunoaşterea fiinţei Sale şi cunoaşterea lucrurilor posibile, existente în cugetarea Sa, pe care le cunoaşte pentru că există, şi b) între cunoaşterea lucrurilor viitoare, create şi reale, pe care le predetermină şi le dirijează. Această ştiinţă medie caracterizează molinismul, cum caracterizează decretul divin tomismul[59].

Prin această ştiinţă, Dumnezeu vede actele pe care le-ar efectua fiinţele libere în cutare caz dat, în cutare împrejurare şi sub impulsul cutare sau cutare al cauzei prime. El vede deci înainte de orice decret hotărârile pe care le vom lua, de vom fi puşi în mediul cutare, de vom primi cutare sau cutare graţie. „În loc de a zice ca tomiştii: Dumnezeu pedestinează mai întâi la glorie pe cei pe care i-a ales, apoi le dă mijloacele de a o obţine fără greşeală, moliniştii zic:

---

determinări ale voinţei: a) Una este cea prin care, sub motione gratiae se determină ea însăşi ad actum secundum libere producendum, şi agentul liber are conştiinţa acestei determinări. b) Această determinare este precedată de altă determinare, care nu e altceva decât decretul etern, prin care Dumnezeu vrea în mod eficace şi absolut ca voinţa creată să săvârşească în timp vreun act dăinuitor. Acest decret etern predeterminant Dumnezeu îl execută în timp per motionem physicam, primită în voinţa creată, în care Dumnezeu mişcă voinţa la un act mântuitor" (p. 351).

[58] Lercher, op. cit., p. 353. În acest sistem, graţia produce în voinţa umană numai o plăcere, datorită căreia voinţa se hotărăşte la fapta bună. „Gratia actualis... est inspiratio sanctae delectationis. Gratia efficax consistit in sancta delectione, quae delectatione terrena intensior est et ideo eam vincit; unde delectatio victrix vocatur, et quidem relative victrix, quatenus nimirum delectatione opposita intensior existit. Gratia sufficiens est delectatio sancta quae delectatione terrena minor est ideo ab ea vincitur". Se deosebeşte de erezia jansenistă prin aceea că admite libertatem arbitri sub motione gratiae şi graţia suficientă.. Se deosebeşte de sistemul bânezian socotind eficacitatea graţiei morală, nu fizică, relativă, nu absolută. De sistemul molinist se deosebeşte prin aceea că socoteşte ştiinţa medie superfluă. De amândouă sistemele (bânezian şi molinist) se deosebeşte că are în vedere numai starea omului căzut, nu şi pe a celui renăscut (p. 353).

[59] L. Prunel, op. cit., p. 241.

Dumnezeu vede în preștiința Sa pe cei ce ar uza bine de grația Sa, apoi îi predestinează la slavă"[60].

„În alți termeni, după școala molinistă, grația suficientă nu diferă intrinsec de grația eficace, cum susțin tomiștii. Deosebirea dintre ele nu e decât extrinsecă, provenind numai din uzul ce-l face de ea libertatea noastră. Grația nu e decât suficientă, dacă voința noastră îi rezistă; dar e eficace, dacă voința noastră aderă la ea. Ea nu se impune, ci numai se propune. Ea nu e o moțiune directă și fizică, care determină actul nostru; ea nu e decât un ajutor care premerge, un concurs care însoțește. Cea care determină actul e libertatea. Deci, actul va fi împlinit cu ajutorul grației[61].

Molinismul vrea să apere libertatea de orice determinare a grației. Libertatea își păstrează starea de perfectă indiferență în fața grației. „El definește libertatea ca absență de determinare, nu numai de silă; el insistă asupra puterii noastre prețioase de a alege, menținând contingența în sânul libertății, în care orice cauză de determinare ar fi o primă micșorare a acestei libertăți. Noua doctrină al cărei nerv e indiferența de echilibru ce nu se poate pierde, restituie omului exercițiul deplin al voinței puterii[62].

c) Congruismul

Astăzi moliniștii sunt mai moderați. Ei admit că Însuși Dumnezeu dă o grație eficace și nu una simplu suficientă, când știe că omul va colabora cu ea. Deci, nu mai socotesc că omul însuși face dintr-o grație suficientă una eficace. „Ei disting cu grijă între grația suficientă și grația eficace și declară că e în grația eficace o binefacere specială; ceea ce înseamnă că Dumnezeu dă grația ca eficace și nu ca pur suficientă. În noțiunea de eficacitate ei fac să intre deci, împreună cu uzul grației primite, preștiința lui Dumnezeu despre acest uz liber și voința specială a lui Dumnezeu de a alege grația de care omul se va servi liber, deci nu numai o grație pur suficientă, care n-ar corespunde necesității omului"[63]. Forma aceasta de molinism se numește congruism, întrucât grația ce o dă Dumnezeu celui ce prestie că va colabora cu ea e o grație congrua, nu incongrua, adică are o calitate particulară care constă într-o corespondență cu dispoziția concretă a celui care o primește. E o grație care se poate adapta stărilor concrete și individuale, având prin aceasta o mai mare eficacitate. Grația aceasta nici nu mișcă voința în mod fizic, ca grația eficace a tomiștilor, dar nici nu atârnă de voință ca să devină eficace, ci între ea și voință e o congruitate sau o potrivire perfectă. Antecedent faptei, grația lucrează astfel ca voia omului să poată adera liber, dar Dumnezeu a preștiut ca pe o necesitate împlinirea faptei prin voință[64]. Teoria aceasta a fost construită de Suarez și Vasquez.

Dogmatistul iezuit contemporan Lercher declară chiar că și în congruism se admite o praemotio physica, în sensul unei inspirații directe, căci voința nu poate consimți cu grația dacă nu e mișcată și ajutată de puterile grației excitante[65]. Deci, o tendință de sinteză între molinism și tomism.

---

[60] L. Prunel, op. cit., p. 241-242. Lercher, op. cit., p. 356: „Deus antecedenter ad omnia sua decreta actualia per scientiam mediam infallibiliter cognoscit, quid quivis homo sub qualibet gratia acturus sit, si ei haec gratia detur. Scit ergo Deus, quaenam gratia sit, quaenam non sit, si daretur, obtentura effectum salutarem".

[61] L. Prunel, op. cit., p. 242-243.

[62] Lot Borodine, art. cit., p. 25.

[63] L. Prunel, op. cit., p. 243-244.

[64] I. Schwanne, Histoire des Dogmes, tome VI, Paris, 1904, p. 300-301.

[65] Lercher, op. cit., p. 357.

O nouă soluţie a încercat iezuitul francez Louis Billot. „În loc de a admite cu majoritatea moliniştilor că Dumnezeu cunoaşte cele posibile de realizat în viitor în ele însele, fără nici un intermediar sau, cu Bellarmin, că El le cunoaşte în cauzele lor secunde..., el pune, ca tomiştii, termenul acestei cunoştinţe divine în Dumnezeu Însuşi, nu, desigur ca ei, în Dumnezeu cauză eficientă şi predeterminantă, ceea ce ar părea inconciliabil cu libertatea umană, ci în Dumnezeu cauza exemplară, adică în ideile divine înseşi"[66].

Biserica catolică a lăsat libertate tuturor acestor şcoli, deşi tomiştii sunt acuzaţi de calvinism şi jansenism; augustinienii de jansenism, iar aderenţii lui Molina şi Suarez de pelagianism[67]. Ea înclină însă spre teoria congruistă a lui Suarez, care într-un subtil compromis stabileşte echilibrul între graţia oferită, nu infailibilă, ci convenabilă şi voinţa care consimte[68].

Catolicismul ar vrea deci să împace tomismul cu molinismul prin teoria congruistă. Dar e greu de realizat împăcarea între două concepţii care se contrazic cu totul: între tomism care consideră voinţa dusă de graţie şi între molinism care consideră graţia ca primindu-şi eficacitatea de la voinţa omului, care se decide absolut liber pentru conlucrarea cu ea, chiar dacă Dumnezeu cunoaşte dinainte aceasta prin „scientia media".

Pe de altă parte, extrema molinistă, care luptă pentru apărarea libertăţii umane de orice determinare divină, se explică din reacţiunea faţă de extrema protestantă şi jansenistă, care sacrifică libertatea umană pentru a exalta atotputernicia lui Dumnezeu. „Toate aceste sisteme, închise în cadrele lor rigide, pun problema în termeni antagonişti, mai mult sau mai puţin ascuţiţi. Cele mai profunde par convinse că slava lui Dumnezeu suferă din partea libertăţii umane şi că trebuie coborâtă creatura pentru a înălţa pe Creator"[69]. Lucrul acesta este evident pentru concepţia protestantă. Dar el nu lipseşte nici din doctrina catolică, după care natura pură a omului este o natură păcătoasă şi numai datorită darurilor preternaturale poate duce o viaţă fără de păcat[70].

5.2.2. Doctrina ortodoxă despre raportul între natură şi har

Antagonismul dintre Dumnezeu şi creatură, sau separarea dintre natură şi har este străină Răsăritului ortodox. Acesta a căutat, încă din epoca patristică, într'o altă direcţie reconcilierea dintre cele două principii, socotite de el convergente: libertatea ce nu se poate pierde, a sufletului nostru creat, şi harul imanent, care o susţine, purifică şi înalţă[71].

Deosebirile între concepţia ortodoxă şi cea catolică despre raportul între natură şi har îşi au temeiul în doctrina lor deosebită despre starea primordială.

În concepţia ortodoxă, sufletul omului, făcut după chipul lui Dumnezeu, era în mod natural deiform. Unit prin νοῦς, în care Duhul îşi pusese puterea sa, cu Dumnezeu, omul adera liber la sursa lui luminoasă. El trăia în prezenţa Creatorului, Care Se oglindea în oglinda pură a sufletului său. Sufletul era făcut prin fire să comunice strâns cu Dumnezeu. El comunica

[66] Bellamy, **La théologie catholique au XIX siècle**, Paris, 1903, pag. 153.
[67] Decr. lui Benedict XV din 1748, la Denzinger-Bannwart, **Enchiridion Symbolorum**, p. 341.
[68] Lot-Borodine, **art. cit.**, p. 27.
[69] M. Lot-Borodine, **art. cit.**, p. 27.
[70] **Ibidem**, „Coborârea aceasta se anunţa deja în interiorul a ceea ce se numeşte natura integra, în starea numită de latini, semnificativ, preternaturală".
[71] M. Lot-Borodine, **art. cit.**, p. 27.

prin minte cu Dumnezeu, cum comunica prin lucrarea simţurilor cu lumea materială[72]. Elementul divin, care este incoruptibilitate-nepătimire, era imprimat în natura noastră chiar prin actul creaţiunii, prin iubirea divină ce-şi multiplică razele slavei Sale.

Adam trebuia să realizeze un destin supranatural-natural, înrădăcinându-se întâi în spirit şi apoi spiritualizând progresiv întregul compus uman.

Faţă de această concepţie „în care natura şi supranatura se penetrează reciproc, fără a se confunda niciodată", antropologia augustiniană, la care se ataşează toate celelalte din Occident, este foarte săracă. Nu mai întâlnim o conaturalitate între chip şi model, ci o sumă de privilegii care nu se imprimă în profunzimile ţesutului uman. Unde grecii „văd caracterul înnăscut al chipului întrupat", „augustinianismul nu vede **decât un dar gratuit, supraadăugat**, care perfecţionează natura". Acolo, „graţie organică", aici „graţie supererogatoare". Deşi aceasta este dată omului de la început, „ea pare contrară stării de creatură scoasă din neant, care, vid metafizic în neoplatonism, are ceva pozitiv la Augustin: fiind o privaţiune, apare ca o predispoziţie spre rău. **Posse non peccare** este tot aşa de gratuit şi de precar ca şi **imortalitatea**, alt dar supraadăugat al inocenţei originare: întregul organism al lui Adam trebuie să fie susţinut prin proptele nevăzute şi prin aceasta el este recunoscut caduc... Tendinţa de a minimaliza chipul, accentuând insuficienţa originară a creaturii, supraridicată printr-un decret special, devine din ce în ce mai netă în teologia occidentală"[73].

Conform doctrinei despre starea primordială, catolicismul va concepe restaurarea omului tot ca pe un adaos extern al graţiei la natură.

Ortodoxia însă, consecventă doctrinei sale despre legătura organică dintre har şi natură în starea primordială vede prima lucrare a harului în restabilirea chipului originar, deci şi a libertăţii omului.

Prin har se restabileşte întâi natura umană, regăsindu-şi permeabilitatea pierdută faţă de divin, regăsindu-şi adică viaţa în Dumnezeu[74]. De abia restabilită, porneşte liberă spre desăvârşire. Cele două haruri, sau mai bine zis cele două lucrări ale harului, adică cea a restabilirii chipului şi cea a înfierii, se unifică în adâncime[75].

Renaşterea însăşi dă impulsul pentru ascensio mentis in Deo[76].

Sinergismul patristic, cu marea lui încredere în natura umană, a fost lăsat în umbră prin triumful lui Augustin, care a pus accentul pe graţie ca milă a lui Dumnezeu. Erezia pelagiană

---

[72] Sf. Maxim Mărturisitorul, P.G. 91, 1193: „Sufletul stă la mijloc între Dumnezeu şi materie şi are puterile care o unesc cu amândouă: mintea (τὸν νοῦν) cu Dumnezeu şi simţirea (τὴν αἴσθησις) cu materia...".

[73] M. Lot-Borodine, art. cit., în „Oecumenica", Avril, 1939, pp. 16-17.

[74] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspuns către Talasie, Filocalia III**, p. 313: „Harul Domnului nu desfiinţează căutuşi de puţin puterea firii, ci mai degrabă, fiind slăbită prin întrebuinţarea ei într-un mod contrar firii, o face iarăşi tare prin întrebuinţarea ei într-un mod potrivit firii, înălţând-o la înţelegerea celor dumnezeieşti".

[75] Diadoh al Foticeei spune că harul Botezului ne dă două bunuri. „Cel dintâi ni se dăruieşte îndată, căci ne înnoieşte în apa însăşi şi luminează toate trăsăturile sufletului, adică chipul nostru, spălând orice zbârcitură a sufletului nostru. Celălalt aşteaptă să înfăptuiască împreună cu noi asemănarea..., căci precum pictorii desemnează întâi cu o singură culoare figura omului, apoi înflorind puţin câte puţin, culoarea prin culoare, scot la arătare chipul viu al celui zugrăvit până la firele părului, aşa şi sfântul har al lui Dumnezeu readuce întâi prin Botez chipul omului la forma în care era când a fost făcut, iar când ne vede dorind cu toată hotărârea frumuseţea asemănării, înfloreşte o virtute după alta şi înalţă chipul sufletului din strălucire în strălucire, dăruindu-i pecetea asemănării" (**Cuvânt ascetic**, cap. 89; **Filocalia I**, ed. II, p. 379).

[76] De cel blând şi smerit, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, că „este cu mintea într'o neîntreruptă mişcare spre Dumnezeu", „ca unul ce înţelege întrebuinţarea ce trebuie să o facă de puterile dăruite lui după fire, făcându-le să slujească raţiunii spre naşterea virtuţii şi refuzând cu totul să pună lucrarea lor la dispoziţia simţualităţii" (**Tatăl nostru, Filocalia II**, p. 272).

a creat o anumită rezervă față de optimismul antropologic al Părinților, deși el se află la antipodul raționalismului și naturalismului lui Pelagiu. Dar natura umană, de care vorbesc cu atâta încredere Părinții greci, nu este natura pură a teologiei catolice. Natura lor nu este natura privată de har, ci o natură care implică harul. Ei sunt teocentrici în antropologia lor. În sinergismul Părinților, harul este indisolubil legat de libertate. „Omul are două aripi: harul și libertatea", spune Sfântul Maxim Mărturisitorul. Aceasta pentru că libertatea este principiul operativ al persoanei și persoana nu poate fi înțeleasă decât în năzuința ei spre bine, în năzuința de autodepășire. Libertatea nu este „indiferență" (măgarul lui Buridan din doctrina molinistă), ci e larg deschisă binelui, scârba produsă de păcatul lăcomiei fiind și ea o probă. „Omul nu e cu adevărat liber decât când e ontologic reconstituit"[77].

Dar el se reconstituie prin har, în relație cu Dumnezeu. Iar, odată reconstituit, progresul apare ca un efort personal, deși harul este în el[78].

Acesta este misterul persoanei: de a nu fi agregat de calități și de tendințe ce se neutralizează, ci un eu care are lipsă de relația cu un focar personal al binelui din afară de sine, căutând binele în afară și avându-l tocmai prin aceasta și în sine. Harul cade peste om din afară, de la Dumnezeu. Dar harul este dragostea lui Dumnezeu și dacă n-ar fi în om capacitatea de dragoste, n'ar simți fericirea dragostei divine. Ca să putem primi lumina cu ochiul, trebuie să fie în el oarecum lumina, trebuie să fie făcut într-o corespondență cu lumina[79]. Tot așa este și în ordinea spirituală.

A avea simț pentru ceva înseamnă a-i merge întru întâmpinare cu spiritul, a avea ceva înrudit, ceva corespunzător, care vrea să se pună în acea relație; a primi harul înseamnă a avea corespondență cu harul.

Se deschide aici toată problema misterioasă a persoanei, care nu e o entitate închisă în sine, ci un pol dintr-o relație bipolară. Eul omului este deja prin creație făcut să caute pe Dumnezeu, să oglindească pe Dumnezeu[80]. Aceasta înseamnă a fi după chipul lui Dumnezeu: să-și caute modelul, să trăiască în relație cu el, să fie făcut pentru a primi în oglinda sa modelul, să răspundă voinții Lui de relație cu voința sa de relație, să reflecteze prin natura sa raza, sau

---

[77] M. Lot-Borodine, art. cit., p. 213.

[78] Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că rațiunea celui păcătos este robită, iar rațiunea este dezrobită când are zugrăvită în ea măreția chipului dumnezeiesc. Dar aceasta dă sufletului impulsul să devină prin libertate după asemănarea dumnezeiască. Ideea de natură și de viață în Hristos, de chip și de har, se alterează, precum vedem. Păcatul a știrbit natura, întrucât a împiedicat lucrarea harului în ea. „Deci, cel ce a ajuns să trăiască, să se miște și să fie în Hristos, s'a eliberat de izbucnirea năprasnică a dispozițiilor neegale, neînaipurtând în el, ca pe un bărbat și femeie, afecțiunile opuse ale acestor patimi (mânia și pofta), prin care rațiunea este robită, fiind denaturată de schimbările lor nestatornice. Căci în rațiunea nerobită de aceste afecte, el are zugrăvită măreția chipului dumnezeiesc, care înduplecă sufletul să se prefacă prin hotărârea liberă a voii sale spre a deveni după asemănarea dumnezeiască și să se facă locaș strălucit al marii împărății, care subzistă ființial în Dumnezeu și Tatăl tuturor, adică al Duhului Sfânt" (Tatăl nostru, Filocalia II, p. 267).

[79] Cuv. lui Goethe: „War nicht das Auge sonnenhaft, wie wir das Licht erbliken" (Fred. Ebner. Das Wort und die geistigen Realitäten, Regensburg, 1921, p. 66). Sf. Grigore Palama spune că mintea are simț pentru lumină cerească, dar acest simț devine activ numai în prezența luminii: „Și precum văzul abia când e în lucrare devine lumină și abia atunci vede lumina revărsată peste toate cele văzute, tot așa mintea numai când îi devine activ simțul spiritual (mintal), e întreagă ca o lumină și se unește cu lumina" (Cuv. al treilea din prima triadă).

[80] Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „rațiunea duce în chip firesc spre prima Rațiune pe cei rationali". Dar și Dumnezeu o vrea aceasta. Oamenii însă, prin mânia și pofta intrate în fire prin păcat, își iasă abătută rațiunea spre lucrurile sensibile. Numai îngerii o au în mișcarea ei naturală spre Dumnezeu. Prin renaștere revine rațiunea noastră la „căutarea naturală a lui Dumnezeu" (Tatăl nostru, Filocalia II, p. 274).

harul modelului. „Ipseitatea eului profund nu e, pentru dascălii noştri, decât amprenta însăşi a chipului"[81].

Natura primordială era în stare normală prin harul ce-l implica. Pierderea harului a însemnat o denaturare a omului. Revenirea harului înseamnă o restaurare a naturii, inclusiv a libertăţii, prin care omul îşi poate acum relua eforturile în vederea desăvârşirii sale, adică a unirii tot mai strânse cu Dumnezeu. Prin păcat lucrarea voii s'a pus în dezacord cu firea, dar şi cu Dumnezeu. Revenirea acestei lucrări la acordul cu firea se face prin harul dumnezeiesc, spune Sf. Maxim. Departe de a stingheri libertatea, tocmai harul o restabileşte, ca să poată apoi lucra pentru desăvârşirea unirii cu Dumnezeu[82].

Ortodoxia nu caută să sfâşie prin raţiune taina unităţii dintre har şi libertate, dintre partea lui Dumnezeu şi partea omului în lucrarea mântuirii acestuia. O atmosferă de luptă bărbătească, de încordare morală extraordinară se degajează din concepţia Sf. Părinţi. Desăvârşirea omului, creşterea lui în Dumnezeu, cunoaşterea lui Dumnezeu şi a harului din sine, stau la capătul luptei de purificare de patimi, de dobândire a virtuţilor, între care ultima e iubirea. „Elementul moral în viaţa Bisericii este hotărâtor. Elementul Bisericii, viaţa în Duhul Sfânt, este un element moral"[83]. Ea este o luptă necontenită, o necontenită împreună răstignire cu Hristos după omul cel vechi şi o împreună înviere cu Hristos ca om nou. Dar această încordare morală extraordinară nu e o operă exclusivă a puterilor omeneşti, ci îşi ia forţa din harul Duhului Sfânt, din Hristos Cel sălăşluit în noi la Botez. „Fiinţa virtuţii e Hristos", spun Sfinţii Părinţi. Iar Sf. Ioan Gură de Aur zice de Ap. Pavel: „Numeşte dar (harismă) izbânda sa (τὸ ἑαυτοῦ κατόρθωμα) şi lucrul pentru care a asudat mult îl pune în seama Stăpânului"[84]. Harul, departe de-a implica o pasivitate a noastră, este izvorul activităţii noastre. Harul şi activitatea nu se exclud; harul nu contrazice şi nu stinghereşte libertatea noastră. Dimpotrivă, de abia el o restabileşte. „Este imposibil, spun autorii din Filocalie (Isihie şi Filotei Sinaitul), ca inima să se curăţească de năvala gândurilor rele, fără chemarea în rugăciune a numelui lui Iisus. Încordarea noastră e necesară, ni se cere o trezvie necontenită, dar aceasta singură, fără chemarea necontenită a numelui lui Iisus, e imposibilă. Experienţa încordării noastre se împreunează cu experienţa neputinţei noastre şi deci cu necesitatea chemării lui Iisus. Astfel, în rugăciune se întâlneşte harul lui dumnezeiesc cu încordarea noastră. În rugăciune se rezolvă contradicţia aparentă dintre har şi libertate... În ea se uneşte cea mai înaltă încordare, cea mai înaltă activitate a sufletului cu vederea că noi nu avem nimic şi numai prin puterea şi prin harul Lui suntem mântuiţi..."[85].

Actele omului renăscut nu sunt nici predeterminate de Dumnezeu, deci prin excelenţă ale lui, în sens augustinist şi tomist, nici ale unei libertăţi ce se decide singură să folosească harul în sens molinist. Pentru prima afirmaţie avem dictonul: „Dumnezeu prevede, dar nu

[81] M. Lot-Borodine, art. cit., p. 213.

[82] „Unindu-se astfel înclinarea voii cu raţiunea firii, se înfăptuieşte împăcarea lui Dumnezeu cu firea. Căci altfel nu e cu putinţă firii dezbinate în ea însăşi, prin înclinarea voii, să primească pogorârea dumnezeiască. Poate de aceea vrea Dumnezeu să se facă întâi împăcările între noi, ca să ne cureţe pe noi de patimi şi să se arate că dispoziţia celor iertaţi conlucră bucuros cu harul. Este vădit că înclinarea voii unindu-se cu raţiunea firii, alegerea liberă a celor ce au ajuns la această stare nu va mai fi potrivnică lui Dumnezeu... iar lucrarea aceasta înseamnă o dispoziţie activă străbătută de harul Celui bun prin fire, spre săvârşirea virtuţii" (Tatăl nostru, Filoc. II, p. 280).

[83] N. Arseniev, Pravoslavie, Catolicestvo, Protestantism, Paris,1930 p. 14.

[84] Despre feciorie, 36; opera Sf. Ioan Gură de Aur, cu traducerea franceză de J. Bareille, tome I, Paris 1865, p. 497.

[85] N. Arseniev, Von dem Glauben der Ostkirche, în „Zeitschrift für systematische Theologie", Berlin, Töpelmann, 17 Jahrg., 1940, p. 498.

predetermină" al Sf. Ioan Damaschin[86], dar mai ales ascetismul militant al monahismului primar, care pune atâta preţ pe efortul omului.

Pentru a doua afirmaţie aducem în special câteva spicuiri din doctrina despre har a Sf. Chiril al Alexandriei şi a Sf. Maxim Mărturisitorul. După Sf. Chiril, „Duhul Sfânt este substanţial prezent în adâncul fiinţei noastre, locul sălăşluirii sale primordiale şi al înserării tuturor harurilor următoare"[87]. El e prezent în „centrul" (Ungrund-ul lui Eckhart) fiinţei umane. Prezenţa lui îl făcea pe Adam deiform. Dacă păcatul originar ne-a privat de această gratia paradisi, omul totuşi a rămas un participant în „potenţă" la Duh[88], aşa cum a rămas de pildă, ochiul bolnav, participant în potenţă sau nedeplin la lumină. Lumina e aici lângă ochi, ochiul simte pe întuneric aceasta, dar n-o vede, sau o vede nedeplin; el tânjeşte după ea, face mişcarea de a o sesiza, dar n-o sesizează. Lumina caută ochiul, ochiul caută lumina. Ochiul îşi păstrează rostul de ochi, până simte în el tendinţa după lumină. Trebuie totuşi o acţiune de vindecare a ochiului pentru a-l face capabil să o vadă cum se cuvine. Aceasta a făcut-o Dumnezeu-Cuvântul cu natura umană prin Întruparea Sa. Duhul a pătruns acum în natura umană cu toată lumina Sa. Prin Iisus Hristos a pătruns Duhul cu harul Său în natura omului, l-a transformat din participant în potenţă, sau nedeplin, în participant actual sau deplin. În acelaşi timp, Duhul ne-a deschis ochii pentru Iisus Hristos. „Prin Duhul aderăm noi totdeauna la stările Cuvântului pe care ni le transmite[89]. Dar această reducere a noastră la funcţiunea normală a chipului a fost şi împlinirea unei aspiraţii mai mult sau mai puţin conştientă a noastră[90]. Orbul căuta lumina, deşi nu şi-o putea da singur. Duhul reapare în centrul omului „în toată strălucirea unei imanenţe fulgurante, acolo îşi reimprimă, pe ceara întărită, pecetea ştearsă odinioară", marchează din nou pe om efigia arhetipului său, pe care întruparea l-a unit mai mult ca totdeauna cu rasa adamită, în comunicarea mistică a celor două naturi"[91].

Sfinţii Părinţi folosesc pentru lucrarea Duhului comparaţii care nu sunt simple metafore, ci analogii în sensul realist antic. Ele sunt scoase din esenţa impalpabilă a lui Pneuma, ca suflare: aromă de floare, dulceaţă de miere, mir parfumat, flacără, căldură. Toate sunt potrivite pentru a arăta cum lucrarea aceasta se îmbibă în natura noastră spirituală, ca o fluiditate, ca un influx vital, cum se îmbibă aerul şi căldura în cea fizică, susţinând-o şi modelând-o. Prin

[86] Deus omnia praescit, sed non omnia praefinit. **De fide orth., II**, cap. 30.

[87] După. M. Lot-Borodine, art. cit., p. 219.

[88] **Ibidem**. Sf. Maxim distinge mai multe moduri ale prezenţei Sf. Duh: „Duhul Sfânt nu e absent în nici o făptură, şi mai ales din cele ce s'au învrednicit de raţiune... El mişcă raţiunea naturală din fiecare, iar prin aceasta aduce la cunoştinţă faptele lor săvârşite greşit, împotriva rânduielii firii, pe cel în stare să simtă, adică pe cel ce are voinţa dispusă spre primirea gândurilor drepte ale firii... Într'un chip deosebit însă şi în alt înţeles se află în toţi aceia care trăiau sub Lege. În ei susţinea Legea şi le vestea tainele viitoare... Dar pe lângă modurile amintite mai sus, se mai află în alt chip în toţi aceia care au moştenit prin credinţă numele cu adevărat dumnezeiesc şi îndumnezeitor al lui Hristos. În aceştia se află nu numai ca Cel ce-i susţine şi le mişcă prin Providenţă, raţiunea naturală, apoi ca Cel ce le descoperă călcarea poruncilor şi păzirea lor şi vesteşte desăvârşirea viitoare în Hristos, ci şi ca Cel ce zideşte în ei înfierea cea după dar, dăruită prin credinţă." (**Răspuns către Talasie**, 15, **Filocalia III**, p. 481).

[89] M. Lot-Borodine, **ibidem**.

[90] Sf. Grigore Teologul spune că înainte (în Vechiul Testament, în Apostoli, când au fost trimişi în timpul vieţii lui Iisus), Sfântul Duh era prezent prin lucrare (Ενεργεια), la Cincizecime Se coboară fiinţial (οὐσιωδῶς). Dar cum explică Nicolae Kerameus, aceasta nu înseamnă că Duhul Se împărtăşeşte după fiinţă, ci că Se sălăşlueşte El Însuşi după lucrare (Τόμος Χαρᾶς, Bucureşti, 1705, p. 207).

[91] M. Lot Borodine, art. cit., p. 219. După Sf. Ioan Gură de Aur, precum în ziua Cincizecimii au fost scrise tablele lui Moise de degetul lui Dumnezeu, tot aşa în ziua Cincizecimii a fost pecetluită (ἐσφράγισται) ceata Apostolilor, „au fost imprimate ca nişte buletine duhovniceşti inimile lor prin lucrarea pecetluită în ei a Sf. Duh". (Ἐχαρακτηρίσθησαν ἄσπερ πνεύματικοί δέλτοι αἱ καρδίαι αὐτῶν τῇ ἐπ' αὐτοῖς ἐσφραγισθείσῃ ἐνεργείᾳ τοῦ Παναγίου Πνεύματος). După Nicolae Kerameus, Τόμος Χαρᾶς, p. 209.

ele se accentuează nesepararea între lucrarea harului şi natură, forma pe care o primeşte natura unindu-se cu harul, căci forma aceasta se realizează prin faptul că Duhul produce anumite trăsături în inimi (ἐχαρακτιρίσθησαν αἱ καρδίαι). Deci, forma e nedespărţită de lucrarea Duhului, forma are un înţeles dinamic, de activitate spirituală. Îndată ce e părăsită activitatea bună, îndată ce e absent Duhul, forma cea nouă încetează. Duhul e principiul de vivificare, dar prin El dobândim şi frumuseţea ideală după modelul arhetipului.

Natura noastră se transformă sub acţiunea Sf. Duh treptat, primeşte o formă nouă, se configurează după modelul Hristos. Propriu-zis, întâi îşi regăseşte forma originară, normală, şi apoi aceasta se înfrumuseţează tot mai mult. În chipul astfel regăsit, Se oglindeşte Dumnezeu cu toată lumina Sa, sau invers, chipul recreat se scaldă în strălucirea luminii pure a dumnezeirii. „E o frumuseţe absolut inseparabilă de har, pe care acesta o produce şi care va sfârşi prin a transfigura trupul, însăşi carnea devenind transparentă pentru spirit, ca un vas de cristal care lasă să scânteieze în el lumina"[92].

Harul e o lucrare difuză, o hrană spirituală, care eliberează natura, transformând-o. Puterea harică se îmbibă în voirea umană, producând ca prim efect voinţa spirituală. Harul invadează întreg sufletul, de unde iradiază darurile vii. Aceasta cu o condiţie: ca sufletul să nu se închidă ca o monadă fără uşi şi fără ferestre. Închiderea aceasta e nenaturală, e produsul păcatului. Deschiderea, pătrunderea ei de har, este starea normală a naturii. Respirarea naturii noastre spirituale în ambianţa divină, dilatarea ei în această ambianţă, atârnarea ei de voia divină, cum atârnă în dragoste voia mea de voia ta, departe de-a abate firea de la viaţa ei, o repune în adevărata ei viaţă, aşa cum respirarea naturii noastre fizice în aer e condiţia vieţii ei sănătoase. Precum aerul, deşi nu e un component al naturii noastre fizice, intră totuşi în mod necesar în componenţa ei funcţională normală, tot aşa harul, departe de a împiedica natura noastră spirituală de la viaţa ei normală, e tocmai cel care-i dă putinţa acestei vieţi. Între natură şi har nu e un raport de alternativă, de sau-sau, de luptă a unuia împotriva altuia, de tendinţă de dominare a unuia prin altul, sau măcar de paralele, ci abia harul e ambianţa care face posibilă viaţa nestingherită a naturii, a libertăţii. „Primul mister al antropologiei teocentrice e că harul constituie libertatea noastră, infuzându-se în ea. Aceasta e coincidentia oppositorum, care pare a fi legea interiorităţii şi a dependenţei reciproce a umanului şi a divinului în noi"[93].

Între natură şi har e un raport dialectic, ele se deosebesc şi totuşi formează o unitate. După catolici, „natura îşi poate dezvolta toate puterile sale în mod cinstit"[94], sau „ordinea naturală" este definită ca „ansamblul de mijloace care permit omului să-şi atingă ţinta pe care o reclamă natura sa", ba se spune şi mai categoric că natura, „oricât de perfectă ar fi, nu este prin ea însăşi supranaturalul"[95].

În concepţia ortodoxă o asemenea separaţie de planuri nu e normală. Ortodoxul n-ar putea spune în ce constă scopul pur natural al omului. Totul se tulbură când natura e cugetată separat de Dumnezeu. Propriu-zis, aceasta nu mai e natură, după ortodocşi.

Supranaturalul nu exercită o silă asupra naturii, nu e o piedică pentru ea, dar nici nu e o simplă paralelă la aceasta, căci „supranaturalul este adevărata natură ontologică, nu simplu istorică"[96]. Mai precis vorbind, supranaturalul e centrul de atracţie, e ambianţa necesară a naturii.

---

92 M. Lot Borodine, art. cit., p. 223.
93 M. Lot-Borodine, art. cit., p. 224.
94 I. A. Möhler, Symbolik, ed. II, 1843, Mainz p. 114.
95 L. Prunel, op. cit., IV, p. 73.
96 M. Lot-Borodine, art. cit., p. 213.

Dacă analogia e un mijloc valabil pentru înţelegerea existenţei divine şi cu atât mai mult, a raportului dintre om şi Dumnezeu, cu siguranţă că cele mai bune analogii ni le oferă viaţa adâncă a persoanei umane şi a relaţiei dintre eu şi tu. Dacă Dumnezeu e persoană şi omul e persoană, raportul dintre natură şi har e un raport asemănător celui de încredere şi de iubire între persoane. Numai persoana face pe altă persoană liberă, cu tot ajutorul ce i-l dă. Încrederea ce mi-o acordă o persoană îmi devine putere proprie, sporeşte puterea mea, nu mai pot distinge între puterea mea şi puterea de la altul. Doctrina ortodoxă despre har ca lucrare personală a Sfântului Duh, uşurează înţelegerea raportului într natură şi har, prin analogia raportului între persoană şi persoană. Lucrul e cu mult mai greu în teologia catolică în care graţia e o putere detaşată de Dumnezeu.

Dar tocmai pentru că raportul între natură şi har e după chipul raportului dintre persoană şi persoană, e aşa de greu de definit. Se pot defini precis raporturile între entităţile impersonale, dar e greu să determini, în stările personale ce le produc, raporturile între eu şi tu, ce e al unuia şi ce e al altuia. Aceasta arată în acelaşi timp unitatea ce se produce între puterile omului şi har.

De aceea, Ortodoxia n-are un sistem de definiţii precise pentru teologia harului. „De-a lungul valurilor vieţii de rugăciune, teologia harului s-a dezvoltat pragmatic şi speculativ, fără a ajunge totuşi să se cristalizeze ca în Occident. Şi ceea ce face aşa de delicată misiunea istoricului, care n-are la dispoziţia sa nici un vocabular precis, nici un corp de concepte fixe, e firul drept, dar subţire al Tradiţiei singure. Infinit de suplă şi de mişcătoare, această teologie, întreagă intuiţie, întreagă profunzime unde se reconciliază contraste, se topesc antagonismele de suprafaţă, este, o spunem cu tărie, de inspiraţie exclusiv creştină"[97].

5.2.3. Doctrina protestantă despre raportul dintre natură şi har

5.2.3.1. Raportul dintre har şi libertate la luterani şi calvini

Catolicii am văzut că fac separaţie între natură şi har şi consideră că e posibilă o perfectă funcţiune a naturii fără har. Aceasta le îngreunează înţelegerea colaborării între natură şi har în omul renăscut şi, de aceea, inventează tot felul de teorii pentru a lămuri cum e posibilă această colaborare, fără să se stinghereasca una pe alta.

La protestanţi separaţia e aşa de totală, încât nu se mai poate stabili nici o colaborare între natură şi har, în omul ce se mântuieşte. Dintr-un punct de vedere, protestanţii sunt mai apropiaţi de ortodocşi decât catolicii: natura omului după păcat nu mai e o natură rotunjită în sine, ci o natură ştirbită. Dar e aşa de ştirbită, că nu mai poate reveni la o colaborare cu harul, nu se mai poate lecui ca la ortodocşi. După luterani, păcatul a distrus total chipul lui Dumnezeu în om, care e faţa omului întoarsă spre Dumnezeu, capacitatea omului pentru relaţia cu Dumnezeu, pentru colaborarea cu El. Căderea a fost abisală. „Adam, căzând de atât de sus, se răneşte mortal, lovit în operele sale vii; el e paralizat pentru totdeauna"[98]. Omul este nu un infirm, ci un cadavru în raport cu ordinea supranaturală. Voinţa pentru Dumnezeu este iremediabil pierdută, chiar la creatura răscumpărată. Ea e anulată întâi de păcat, apoi în creştinul justificat de forţa irezistibilă a graţiei[99]. Omul se comportă cu totul pasiv în justificarea sa şi singur Dumnezeu este activ. Deja în celebra „Dispută de la Leipzig cu teologul catolic

[97] M. Lot-Borodine, art. cit., p. 225.
[98] M. Lot-Borodine, art. cit., p. 24.
[99] Ibidem.

Eck", Luther a apărat această învăţătură şi a comparat pe om cu un fierăstrău care trebuie să se mişte pasiv în mâna meşterului încoace şi încolo. Mai târziu el compară pe omul căzut cu un stâlp de sare, cu un buştean, cu un bolovan care nu poate conlucra cu Dumnezeu[100].

Şcoala lui Melanchton a căutat să tempereze această învăţătură după moartea lui Luther. Dar spiritul lui Luther a biruit şi s-a impus în cărţile simbolice luterane[101].

În disputele sinergiste, N. Amsdorf a spus la un moment dat: „Prin voirea şi grăirea Sa, Dumnezeu lucrează şi grăieşte totul cu toate creaturile. Dacă Dumnezeu vrea şi grăieşte, piatra şi lemnul e dusă, tăiată şi aşezată cum, când şi unde vrea El. Deci, dacă Dumnezeu vrea şi grăieşte, omul devine convertit, evlavios şi drept. Căci, precum piatra şi lemnul sunt în puterea şi mâna lui Dumnezeu, exact la fel sunt intelectul şi voia omului în mâna şi puterea lui Dumnezeu, aşa încât omul nu poate voi şi alege absolut nimic, decât ceea ce vrea şi voieşte Dumnezeu, fie în graţie, fie în mânie"[102].

Dacă numai Dumnezeu lucrează mântuirea omului, înseamnă că de la sine omul nu poate contribui cu nimic la mântuirea sa. Dar atunci, dacă unii se mântuiesc, iar alţii se pierd, aceasta nu se datoreşte oamenilor, ci exclusiv lui Dumnezeu, căruia Îi place să învingă în unii piedica ce-o opun mântuirii, în alţii nu[103].

Învăţătura despre necolaborarea omului cu Dumnezeu se bazează de fapt pe teoria originară a lui Luther şi Melanchton despre absoluta pasivitate a spiritului creat în raport cu Creatorul, deci are ca premiză predestinaţia absolută. Unii teologi luterani au susţinut această doctrină (în cearta sinergistă), dar Formula de Concordie s-a ferit să o admită. Prin aceasta însă s-a sacrificat consecvenţa sistemului. Ea declară că Dumnezeu nu sileşte pe om să se convertească, dar totuşi Dumnezeu îl atrage pe cel pe care a hotărât să-l mântuiască[104]. Deci luteranii cred aşa: omul se poate opune luminii mântuitoare a lui Dumnezeu, dar în cel ce nu se poate opune, singur Dumnezeu lucrează. Însă e firesc să ne întrebăm: cui se datorează faptul că unii nu se opun? Dacă omului, omul nu mai e aşa de pasiv. Dar această concluzie nu o admite luteranismul; dacă lui Dumnezeu, se cade în predestinaţianism. Dar nici acesta nu e admis de luteranism. Odată omul convertit, Duhul Sfânt, Care singur lucrează în el mântuirea, aşază în el o putere de credinţă şi de voinţă. Prin aceasta omul cooperează ulterior oarecum cu Duhul Sfânt la mântuirea sa. Dar, pe de altă parte, puterile acestea aşezate în om de Duhul Sfânt nu sunt puterile naturii umane pierdute prin păcat, ci puteri supranaturale. Încât nu omul propriu- zis conlucrează cu Duhul Sfânt, ci Duhul Sfânt conlucrează în numele omului cu sine însuşi[105].

---

[100] Luther in Genes, C. 19: „In spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, homo est instar statuae salis, iri quam uxor patriarhae Loth est conversa, imo est similis trunco et lapidi, statuae vita carenti, quae neque oculorum oris aut ullorum sensum, cordisque usum habet" După. Möhler, op. cit, p. 107.

[101] **Solid. Declar., II**, de liber arb, 43, 20.

[102] Citat după. I. A. Möhler, op. cit. p 108.

[103] I. A. Möhler, op. cit., p. 110-111.

[104] **Solid Declar.**, după Möhler, 1. c: „Etsi tamen Dominus hominem non cogit ut convertatur: qui enim semper spiritui sancti resitunt... il non convertuntur: attamen trahit Deus hominem, quem convertere decreverit)".

[105] **Solid. Declar., II**, de liber arbtr., 45: „Ex his consequitur, quam primum spiritus sanctus per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoaverit, quod re vera tunc per virtutem spiritus sancti cooperari possimus ac debeamus, quamvis multa adhuc infirmitas concurrat. Hoc vero ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis quae spiritus sanctus in conversione in nobis inchoavit". Karl Holl, (**Die Rechtiertigunglehre in Luther Vorlesung über den Römerbrief, mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewissheit**, in „Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte", Band I, Luther, Tübingen,

Învățătura reformată are unele deosebiri față de cea luterană. Păcatul strămoșesc a pustiit și după ea natura umană îngrozitor, dar n-a stins puterea de credință și de voință. Desigur, abia harul face străduințele omului plăcute lui Dumnezeu. În orice caz, învățătura mai sănătoasă despre păcatul strămoșesc dă putință reformaților să admită o colaborare a omului cu Dumnezeu. Dar această colaborare nu e înțeleasă în sensul că omului îi este lăsată posibilitatea să primească sau să respingă grația divină. Unde ciocănește Dumnezeu la ușă, trebuie să I se deschidă, ea lucrează irezistibil și cei ce nu ajung la mântuire, înseamnă că nu sunt atrași de grație. Cu alte cuvinte, grația nu este universală, se dă numai unora, dar în aceia lucrează irezistibil[106].

Pe când lutheranii declară, știrbind unitatea internă a sistemului lor, că Hristos pentru toți a murit, că pe toți păcătoșii îi cheamă la Sine, că vrea cu adevărat ca toți oamenii să vină la Sine[107]. Calvin susține în mod categoric predestinația pe care o definește astfel: „Numim predestinație acel decret etern al lui Dumnezeu, prin care a hotărât la Sine Însuși, ce trebuie să devină orice om, căci nu spre aceeași destinație au fost creați toți: ci unora li s-a hotărât viața veșnică, altora osânda veșnică. Deci, după cum a fost creat cineva spre un sfârșit sau altul, îl numim predestinat spre viață, sau spre moarte"[108].

În fața obiecțiilor ce se pot ridica și s-au ridicat chiar în sânul reformațiunii împotriva predestinației, Calvin a ținut să accentueze că ea este o taină a lui Dumnezeu, pe care n-o poate înțelege mintea omenească[109]. Ceea ce îl face pe el să admită predestinația absolută, la fericire și la osândă, este întâi faptul concret, că nu tuturor oamenilor li se predică Evanghelia, sau, dacă li se predică, nu află la toți aceeași primire; al doilea, voința de a face pe om să se smerească în fața lui Dumnezeu, de a recunoaște că mântuirea lui, dacă are parte de ea, se datorește exclusiv lui Dumnezeu și de a nu se mândri cu vreun merit al său, în sens catolic.

Omul este așa de neputincios în fața lui Dumnezeu, încât de la sine el nu poate spune nici „da" în fața cuvântului de mântuire auzit, dar nu are nici posibilitatea vreunui „nu" sfidător. În fața majestății divine, se sfărâmă orice autonomie a omului. Dacă vreunul se mântuiește, aceasta și-o datorează exclusiv milei lui Dumnezeu. Dar El n-o face aceasta dintr-un arbitrariu,

---

Mohr, 1921, p 98 zice: „În opoziție cu scolastica, Luther accentuează cât se poate de mult că această viață nouă, de la început până la sfârșit, e exclusiv opera lui Dumnezeu. Ei reprezintă deja în lecțiile sale asupra Epistolei către Romani, ideea activității exclusive a lui Dumnezeu până în ultimele ei consecințe".

[106] Calvin, **Instit.**, I, II, c 3, n. 6: „Ergo autem... contendo, quod et pravam nostram voluntatem corrigat Dominus vel potius aboleat, et a se ipso bonam submittat". Deosebirea între Calvin pe de o parte și ortodocși și catolici pe de alta, pare să fie aceea, că Dumnezeu la început vindecă voia omului singur, fără o colaborare a omului, pe urmă colaborează și voia omului, pe când după ortodocși și catolici, voia omenească lucrează de la început împreună cu Dumnezeu la îmbunătățirea ei. Iar deosebirea între Calvin și Luther este că după cel din urmă, nimic din omul vechi nu mai poate fi refăcut, ca să colaboreze cu Dumnezeu... **Confes. Hel.**, I, c. IX: „Duo observanda esse docemus: primum, regeneratos in boni electione et operatione non tantum agere passive, sed active. Aguntur enim a Deo, ut agant ipsi, quod agant". După. I. A. Möhler, **op. cit.**, p. 118.

[107] Solid. Declar. XI, § 28: „Non tantum praedicatio poenitentiae verum etiam promissio evangelii vera sit universalis, hoc est quod ad omnes homines pertineat". § 38: „Quod autem verbum Dei contemnitur, non est in causa Dei vel praesscientia vel praedestinatio, sed perversa hominis voluntas".

[108] Institutio, III, în **Ioansis Calvini, Opera Selecta**, vol. IV, 1931, München, Kaiser Verlag, p. 370: Oamenii trebuie să se gândească serios când vor să scruteze predestinația, că ei caută să pătrundă în cel mai mare adânc al înțelepciunii lui Dumnezeu. Dacă cineva pătrunde acolo sigur și îndrăznet, nu va afla nimic cu care să-și satisfacă curiozitatea, ci va intra într'un labirint, din care nu va mai afla ieșire. Căci nu e posibil ca un om să cerceteze nepedepsit lucrurile pe care Dumnezeu a voit să le aibă ascunse în Sine și să ridice de pe veșnicie abisul de înțelepciune, pe care Dumnezeu vrea s-o țină respectată, dar nu înțeleasă, pentru ca să fie admirat de noi pentru ea".

[109] **Opera selecta**, I, 87.

ci în baza dreptăţii Sale. Căci prin ei înşişi toţi oamenii sunt vrednici de osândă. În al treilea rând, Calvin vede în predestinaţie un fundament doctrinar pentru siguranţa mântuirii. Cel ce se simte unit cu Hristos, ştie sigur că e mântuit, căci experienţa aceasta a legăturii cu Hristos este semnul că e predestinat de Dumnezeu Însuşi la mântuire şi această predestinare nu poate fi zădărnicită de nimic. „Este imposibil, zice Calvin încă în prima Institutio, ca aceia care aparţin cu adevărat poporului celor aleşi, să piară la sfârşit. Căci mântuirea lor se întemeiază pe stâlpi aşa de siguri, că dacă toată maşinăria lumii s-ar prăbuşi, mântuirea acelora n-ar putea să cadă sau să se sfarme. Ea stă şi cade cu alegerea lui Dumnezeu şi numai la unison cu înţelepciunea aceea eternă ar putea să se schimbe sau să dispară. Cei aleşi pot, desigur, să se clatine, sau chiar să cadă; totuşi ei nu vor fi distruşi, pentru că Domnul le oferă hrana Sa spre ajutor"[110].

Dar, mai ales, Calvin a voit să înalţe prin această doctrină, peste toate majestatea lui Dumnezeu, Care hotărăşte despre toate precum voieşte.

Însă el n-a observat că în tendinţa aceasta a ajuns să atribuie lui Dumnezeu trăsături care, departe de a-L înălţa, îl micşorează, constituind o adevărată blasfemie. Vrând să explice cum se face că unii au o credinţă, dar nu destul de serioasă şi durabilă, dacă singur Dumnezeu produce credinţa în om, Calvin a spus că pe aceştia Dumnezeu Însuşi îi amăgeşte, născând în ei o credinţă aparentă, ca să-i adoarmă cu atât mai mult şi să-i facă cu atât mai fără scuză[111].

Aceeaşi micşorare a lui Dumnezeu rezultă şi din separarea cu totul neîntemeiată a milei şi dreptăţii lui Dumnezeu, în aşa fel de parcă aceste însuşiri s-ar ignora reciproc. Dumnezeu faţă de cei aleşi îşi manifestă numai mila Sa, iar faţă de cei respinşi numai dreptatea Sa. În realitate, Dumnezeu e pentru toţi şi milos şi drept, nu faţă de unii numai milos, iar faţă de alţii numai drept, ca judecătorii părtinitori ai lumii acesteia. Dar Dumnezeul lui Calvin nu e nici măcar drept faţă de cei respinşi, căci îi osândeşte fără vină, dacă ei n-au nici o libertate de a se decide pentru colaborarea cu graţia. Aceasta nu mai e decât un joc cu soarta oamenilor.

Dar învăţătura aceasta a lui Calvin are şi alte consecinţe absurde. Întâi, face pe Dumnezeu autor al răului, deoarece dacă Dumnezeu a decretat din veci toate, deci şi păcatul strămoşesc, Adam călcând porunca n-a făcut altceva decât să împlinească ceea ce a decretat Dumnezeu[112].

În ce priveşte siguranţa mântuirii, pe care ar da-o omului dogma predestinaţiei, e de observat că „nesiguranţa nu nimiceşte liniştea şi pacea sufletului, dimpotrivă încrederea neclintită în mila lui Dumnezeu şi în adevărul Evangheliei va stârni pe credincios la o necontenită lucrare şi la o intensă trezvie, în loc să-l facă să se odihnească într-o totală inactivitate şi într-o viaţă religioasă fără de grijă"[113].

Învăţătura aceasta a lui Calvin e aşa de contrară cugetării şi simţirii religioase a omului, că numai cu mare greutate a fost acceptată de diferitele comunităţi reformate. Unele au moderat-o mult, cum e Biserica anglicană, în timp ce Catehismul de Heidelberg o trece sub tăcere[114].

Teologii calvini mai noi, ca de pildă, Karl Barth, nu mai vorbesc decât despre o predestinare sau alegere spre mântuire, nu însă şi despre o predestinare spre pieire. Dumnezeu a ales pe unii din veci să se mântuiască, dar pe ceilalţi nu-i sileşte să se piardă, ci lasă la libertatea lor să

[110] **Instit. I, III, c. 2, n. 11.** După Möhler, **op cit.**, p. 123.

[111] Ibid., p. 124.

[112] **Andrutsos, Simbolica,** Atena, 1930, p 235. O critică severă face predestinaţiei şi Emil Brunner, **Die christliche Lehre von Got, Dogmatik,** Bd. I. Zürich, 1947, p. 347 urm.

[113] Idem, **op. cit.**, p. 234.

[114] I. A. Möhler, **op. cit**, p. 123.

primească sau nu harul. Dar în concepția calvină despre incapacitatea omului de a contribui la mântuirea sa, această „nealegere" duce tot la predestinare.

Tot în sensul acesta înțeleg predestinația și baptiștii, care sunt foarte apropiați de Calvin. Dr. Strong, unul din cei mai mari teologi baptiști, definește predestinația sau alegerea astfel: „Alegerea sau predestinația este acel act veșnic al lui Dumnezeu, prin care, în plăcerea Sa suverană, și nu pe baza vreunui merit prevăzut, El alege un număr oarecare de oameni păcătoși ca să-i facă primitori ai harului Duhului Său și astfel să fie făcuți în mod voluntar părtași mântuirii"[115].

Dar pilda poporului evreu și a neamurilor, ce le aduc ei pentru alegere, arată că alegerea nu poate fi înțeleasă ca predestinație, deci ca siguranță spre mântuire. Și chiar din cuvintele definiției de mai sus „în mod voluntar", rezultă că omul numai dacă vrea e făcut părtașul mântuirii, ceea ce exclude sila harului dumnezeiesc și lasă posibilitatea ca cineva să nu vrea să fie părtașul ei, chiar dacă vrea Dumnezeu.

Predestinația la pieire este respinsă de baptiști, pe baza 1 Tim 2, 3-4, In 3, 16 etc., astfel: „Din pasajele de mai sus putem avea deci deplina încredere că nicăieri în Biblie nu se învață că Dumnezeu a predestinat sau a hotărât pe unii oameni la pieire. El poate a împietrit inima unui faraon, în înțelesul că Dumnezeu l-a lăsat în voia lui și nu i-a dat harul Spiritului Său ca să o înmoaie. Dar, pe de altă parte, noi suntem siguri că Dumnezeu nu dorește moartea păcătosului. În sfârșit, noi mai știm că Dumnezeul adevărului n-ar oferi mântuirea unor oameni, dacă le-ar fi cu neputință s-o primească. Iubirea lui Dumnezeu este sinceră față de toți oamenii și oferta mântuirii este cinstită"[116].

5.2.3.2. Problema „începcierii" între natură și har

Protestantismul, în întregimea lui, se află în fața unei grele întrebări, la care n-a putut răspunde până azi: Dacă punțile sunt tăiate iremediabil între divin și uman, prin ce canal ajunge cuvântul dumnezeiesc în sufletul ermetic închis, cum aude el chemarea, prin ce organ primește el revelația? E așa-zisa problemă „a punctului de începcere" (Anknüpfungspunkt).

Problema aceasta s-a pus azi din nou în teologia protestantă și doi teologi mari, aparținători la început aceleași școli dialectice, Emil Brunner și Karl Barth, au ajuns la divergență pe tema ei. Emil Brunner caută să găsească un astfel de punct de începcere pentru grație în natura umană, socotind că păcatul n-a distrus cu totul chipul lui Dumnezeu în om, iar Karl Barth contestă că există un astfel de punct de începcere în natura umană, lăsând întrebarea mai sus amintită mai departe fără un răspuns. E. Brunner, deși recunoaște că mântuirea e un act exclusiv al grației, admite că în omul căzut există o capacitate pentru revelație, o receptivitate pentru cuvântul dumnezeiesc (eine „Offenbarungsmächtigkeit", eine „Wortmächtigkeit", sau responsabilitatea[117]). Această capacitate n'a fost nimicită în om prin păcat. Ea constituie chipul formal al lui Dumnezeu (die formale imago dei). Ea e punctul de începcere pentru grația mântuitoare. „Că există un punct de începcere pentru grația divină mântuitoare, nu poate contesta în principiu nimeni, dacă recunoaște că nu pietre și bușteni, ci numai subiecte omenești pot primi cuvântul lui Dumnezeu, pe Sfântul Duh. Punctul de începcere e tocmai chipul formal al lui Dumnezeu, care n-a dispărut nici în păcătos, omenescul omului, humanitas,

[115] Dr. Everest Gill, **Doctrinele biblice**, București, 1936, p. 160. Ca temeiuri biblice dă: Mc 13, 27; Lc 18, 7; In 6, 37. 44; 15, 1; 1, 72; FA 9, 15; 13, 28; Rm 8, 27; 9, 1; Ef I, 4, 5, 9, 11; 2 Tes 2, 13; Ptr 1, 2; Gal 1, 15.
[116] Idem, **op. cit.**, p. 168.
[117] **Natur und Gnade**, ed. 3, Tübingen, Mohr, 1935, p. 15, 18.

după cele două momente indicate mai înainte: capacitatea de cuvânt[118] şi responsabilitatea. Că omul e o fiinţă receptivă pentru cuvânt, că el, şi numai el, e o fiinţă receptivă şi pentru cuvântul lui Dumnezeu, acest fapt nu e desfiinţat nici prin păcat. Numai că această receptivitate nu trebuie luată în sens material. Ea nu spune nimic despre răspunsul pozitiv sau negativ la cuvântul dumnezeiesc.[119] E o capacitate pur formală a omului de a fi agrăit. Această capacitate de a fi agrăit e şi premisa pentru răspundere. Numai fiinţa ce poate fi în general agrăită, e şi răspunzătoare, numai la ea se poate vorbi despre o hotărâre"[120]. Aceasta este şi ceea ce constituie factorul persoană. K. Barth nu contestă că omul a rămas om şi persoană responsabilă şi după căderea în păcat. Dar în aceasta el nu vede cuprinzându-se nici o capacitate pentru primirea revelaţiei. Omul care e pe cale să se înece şi e scăpat de altul, zice el, e altceva decât un buştean: e om. Dar înseamnă aceasta că a scăpat de la înec nu numai prin generozitatea altuia, ci prin vreo destoinicie a sa, prin câteva mişcări cu care a venit în calea salvatorului său?[121].

„Că Dumnezeu, zice Barth, „ajunge" cu cuvântul Său tocmai pe om, îşi poate avea temeiul în altceva decât în această capacitate formală de a fi agrăit şi în humanitas. Dacă se rămâne la principiul că omul („material") e în întregime („durch und durch") un păcătos, atunci e imposibil să se afle în acel ceva „formal" vreun rest din dreptatea originală, vreo deschidere şi vreo disponibilitate pentru Dumnezeu. Întreaga reprezentare despre vreo „capacitate" („Mächtigkeit") a omului pentru Dumnezeu trebuie să fie părăsită. Dacă totuşi există o întîlnire şi o comuniune între Dumnezeu şi om, trebuie să fi creat Dumnezeu o premisă, care nici pe departe nu e dată (nici măcar „cumva" sau „într'o măsură oarecare") în acest ceva formal"[122].

Barth exprimă în forma cea mai radicală teza protestantă despre tăietura absolută ce există între uman şi divin chiar în procesul mântuirii. Teza aceasta protestantă a pornit de la o intenţie bună: a voit să menţină în om, în toată intensitatea ei, conştiinţa că prin cădere a devenit cu totul păcătos şi că singur Dumnezeu e Cel ce-l mântuieşte. Dar acceptând rigid această tendinţă, a ajuns să facă din om un obiect pasiv, un obiect mort pentru Dumnezeu nu numai în starea de păcat, ci şi în cea de mântuire. Barth face cu totul imposibil răspunsul la întrebarea: dar cum se încopciază lucrarea lui Dumnezeu de intimitatea omului, cum mai simte omul că e mântuit?

[118] „Capacitatea de cuvânt" (Wortmächtigkeit) constă, după Brunner, în faptul că omul nu e o creatură mută, ci poate şi trebuie să audă cuvântul şi să răspundă la el pozitiv sau negativ. Op. cit., pag. 45.

[119] Chipul material e, după Brunner, starea de dreptate a omului, curăţia lui, pe când chipul formal se împacă cu starea de păcat, e raţionalitatea şi răspunderea pe care omul o păstrează şi în păcat. „Material, imago s'a pierdut cu totul, omul este în întregime păcătos şi în el nu e nimic care să nu fie pătat de păcat" (op. cit., p. 11). Brunner spune că Dogmatica vechi-luterană avea tendinţa de a considera imago dei numai justitia originalis, adică personalitatea materială, pe când teologia catolică dimpotrivă, numai raţionalitatea, adică personalitatea formală. E. Brunner vrea să cuprindă în chip amândouă laturile (p. 45).

[120] Op. cit., p. 18.

[121] Karl Barth, Nein, Antwort an Emil Brunner, München, Kaiser Verlag, 1934, p. 16-17.

[122] K. Barth, op. cit., p. 26.

5.3. Lucrarea harului dumnezeiesc

5.3.1. Îndreptarea în cele trei confesiuni creştine

Harul dumnezeiesc lucrând în om, îl ridică pe acesta din starea strict naturală la viaţa în Hristos, adică îl îndreptează şi-l sfinţeşte şi prin aceasta îl face moştenitor al împărăţiei lui Dumnezeu. Aceasta este acţiunea harului în procesul de însuşire de către om a mântuirii realizate în Hristos, acţiune care naşte şi cultivă viaţa duhovnicească şi pregăteşte pentru viaţa veşnică.

Naşterea la viaţa în Hristos, întărirea şi progresul în această viaţă, se numeşte renaştere, îndreptare sau sfinţire.

Pe temeiul Sf. Scripturi care zice: *„pe care i-a chemat, pe aceştia i-a şi îndreptat; iar pe care i-a îndreptat, pe aceştia i-a şi preamărit"* (Rm 8, 30), teologia ortodoxă deosebeşte trei stadii în procesul de sădire şi creştere a vieţii duhovniceşti în om, anume chemarea, îndreptarea şi mărirea. Îndreptarea este astfel precedată de o pregătire a ei, constituită îndeosebi din chemare şi urmată de desăvârşirea ei, anume de mărire, adică de fericirea vieţii veşnice.

5.3.1.1. Pregătirea îndreptării

Pregătirea îndreptării. Întrucât omul nu se poate ridica numai prin puterile proprii de pe planul vieţii naturale, pe acela al vieţii în Hristos, el este chemat la aceasta de Dumnezeu, prin lucrarea harului divin. *„Nimeni nu poate veni la Mine, de nu-l va trage pe el Tatăl, Cel ce M-a trimis pe Mine"*, ne spune Mântuitorul, (In 6, 44). Această acţiune dumnezeiască este chemarea la mântuire.

Chemarea cuprinde pe de o parte invitarea sau îndemnul extern, venit prin propovăduirea adevărului dumnezeiesc de către Biserică, iar pe de alta şi în strânsă legătură cu propovăduirea, lucrarea lăuntrică a harului, prin care unul primeşte lumină pregătitoare şi i se insuflă încredere în adevărul descoperit şi în posibilitatea iertării prin Hristos. Prin aceasta omul se deschide sufleteşte spre primirea adevărurilor revelaţiei şi consimte la conlucrarea cu harul divin, spre mântuire.

În lucrarea pregătitoare a harului, însoţit de consimţirea omului, se deosebesc mai multe aspecte, prin care se exprimă, în suflet, pregătirea spre îndreptare şi sfinţire, ca simţirea stării de păcat, teama de pedeapsa dreptăţii divine, aversiunea faţă de păcat, dorinţa de cunoaştere a adevărului deplin şi mai ales de a se împărtăşi de mila dumnezeiască şi de a ajunge la îndreptarea ce se oferă în Hristos prin Taina Botezului. Când toate acestea sunt suficient de puternic trăite, dând vieţii o nouă direcţie, omul este pregătit pentru primirea harului mântuitor, prin care, primindu-l în Sfintele Taine, i se insuflă virtuţile teologice, credinţa, nădejdea şi dragostea şi devine drept.

Pregătirea îndreptării este condiţie indispensabilă pentru mântuire. Sf. Scriptură arată că renaşterea duhovnicească este precedată de conştiinţa stării păcătoase, de căinţă şi de străpungerea inimii; *„auzind ei acestea, fură pătrunşi la inimă"* (FA 2, 37). Acelaşi adevăr îl confirmă, în Sf. Tradiţie, şi practica Bisericii vechi de a boteza pe catehumeni numai după o anumită pregătire şi numai după ce aceştia au ajuns la conştiinţa păcatului şi la dorinţa puternică de a se mântui.

Dar deşi este condiţie necesară a mântuirii, pregătirea nu este totuşi şi suficientă pentru mântuire. Adică, deşi precede necesar îndreptarea, nu este ea cauza îndreptării, ca şi cum aceasta i-ar urma cu necesitate, sau ca şi cum îndreptarea ar fi adusă în chip necesar de pregătirea spre ea. Îndreptarea este lucrare liberă a harului, acordat de bunătatea dumnezeiască, la care cel ce se pregăteşte pentru îndreptare nu se opune, consimte şi doreşte să se mântuiască. A cugeta că îndreptarea este rezultatul pregătirii din partea omului, sau că urmează în chip necesar după pregătire, cum urmează efectul cauzei, înseamnă a pune îndreptarea în puterea naturală a omului, ceea ce este pelagianism. Rezultă deci că, deşi necesară, pregătirea nu constituie în sine o astfel de vrednicie în faţa lui Dumnezeu, încât harul Lui care îndreptează să se acorde omului oarecum în chip automat. Aceasta pentru că îndreptarea este operă dumnezeiască şi din iniţiativă dumnezeiască, omul fiind chemat de sus la ea, şi pentru că harul îndreptării, care iartă şi înnoieşte pe om, este oferit de bunătatea liberă a lui Dumnezeu, cu care omul conlucrează liber, întorcându-se la Hristos.

5.3.1.2. Îndreptarea la ortodocşi

Îndreptarea. Sub aspectul ei negativ, îndreptarea este ştergere a păcatului şi a vinei, adică iertare; iar sub aspectul pozitiv, zădire de viaţă nouă de sfinţenie, adică sfinţire. Ea este înnoire, naştere la viaţă nouă şi viaţă cu totul nouă, transformare lăuntrică reală a omului. Şi, întrucât această transformare sau schimbare radicală a omului este condiţie şi temei al mântuirii, termenii îndreptare şi mântuire se întrebuinţează adesea unul în locul celuilalt.

Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie vorbesc despre ambele aspecte ale îndreptării, numind-o pe aceasta când ştergere a păcatelor, dezlegare sau curăţire, când sfinţire, zidire nouă sau înfiere.

Cele două aspecte ale îndreptării, iertarea şi sfinţirea, nu trebuie despărţite unul de altul şi mai ales nu pot fi şi nu trebuie separate temporal, ca şi cum unul ar urma celuilalt, întrucât sunt numai înfăţişări distincte ale aceleiaşi realităţi spirituale. Harul divin, sălăşluindu-se în om, nu curăţeşte mai întâi şi apoi sfinţeşte, ci în acelaşi timp curăţeşte şi sfinţeşte, sau sfinţeşte întrucât şterge păcatul, ca lumina care luminează întrucât alungă întunericul, deşi, logic, curăţirea precedă sfinţirea.

În ce priveşte primul aspect al îndreptării, iertarea păcatelor, aceasta este, după învăţătura Bisericii noastre, ştergere reală a păcatelor, nu numai acoperire şi nesocotire a lor, cel îndreptat devenind fiu al lui Dumnezeu şi nemaiavând în el pată a păcatului, neplăcută lui Dumnezeu. Cel îndreptat nu este socotit numai drept, ci făcut de fapt drept. Aceasta nu înseamnă, desigur, că păcatele săvârşite, s-ar transforma în nesăvârşite, ci devin ca şi cum nu ar fi fost făptuite, întrucât starea păcătoasă din ele se desfiinţează cu desăvârşire, prin îndreptarea realizată de puterea divină.

Desfiinţarea totală a păcatului, în omul îndreptat, nu este contrazisă de faptul rămânerii în el a aplecării spre păcat, a concupiscenţei, urmare a păcatului strămoşesc, căci această aplecare nu mai are în cel îndreptat caracter de păcat şi nu se mai poate socoti ca atare, decât dacă voinţa o aprobă şi consimte s-o urmeze. Prin îndreptare se desfiinţează principiul păcatului, anume perversiune a voinţei, care, reînnoită fiind prin har, tinde spre Dumnezeu; iar impulsul spre păcat serveşte mai degrabă, în această stare, ca mijloc de exercitare a forţelor morale, ca prilej de sfinţire şi de înaintare şi întărire în bine.

Sfinţirea, aspectul pozitiv al îndreptării şi deci fiinţa acesteia, este starea de înfiere a omului de către Dumnezeu prin har, este comuniunea harică cu Dumnezeu este, cum se exprimă Andrutsos, „cugetul bun, dispoziţia sfântă, plămădită de harul dumnezeiesc, sălăşluit

în om care întăreşte în om credinţa şi iubirea şi se manifestă în bucuria faţă de bine şi în tendinţa neînfrânată de a-l face". Starea aceasta nici nu rămâne strict interioară şi nici nu stă pe loc, ci, sub acţiunea harului şi în conlucrare cu el, se manifestă în fapte bune, progresează mereu în bine. Lucrul acesta înseamnă că îndreptarea nu-i aceeaşi în toţi cei îndreptaţi, ci variază de la om la om, de la credincios la credincios, şi că se poate dezvolta şi întări, după măsura efortului făcut în colaborarea cu harul divin şi a progresului moral realizat. Sunt, aşadar, diferite grade ale îndreptării şi sfinţirii, diferite trepte ale moralităţii sau stadii ale progresului în bine, cărora, ca urmare, le corespund diferite grade ale măririi sau fericirii în viaţa veşnică.

Dar dacă îndreptarea poate fi dezvoltată şi întărită, ea poate fi şi pierdută. Pentru că harul divin nu lucrează silnic în om şi fără libertatea conlucrării omeneşti. Păcătuind greu sau de moarte, cel îndreptat cade din har, adică pierde îndreptarea, putându-se ridica din nou prin taina pocăinţei. Numai păcatele uşoare, adică cele în care cade omul în ele din neatenţie, din neştiinţă şi din felurite ispite şi slăbiciune, nu atrag căderea din îndreptare, căci aceasta presupune intenţia determinată şi stricăciunea sau perversiunea voinţei.

Distincţia precisă între păcatele grele şi cele uşoare este greu de făcut, întrucât intră în considerare mai mulţi factori determinanţi, nu numai materia păcatului. Cu acestea se ocupă în special teologia morală. Este însă în afară de îndoială că nu toate păcatele sunt grele, după cum nu toate sunt uşoare. Tot atât de neîndoios este şi că omul îndreptat păcătuieşte cu necesitate, dar nu păcătuieşte totdeauna mortal. Sf. Scriptură face deosebire între păcate, zicând că *„mult păcătuim toţi"* (Iac 3, 2) şi *„este şi păcat de moarte. Toată nedreptatea este păcat, dar nu este păcat de moarte"* (1 In 5, 16-17), iar *„de vom zice că nu avem păcat, pe noi înşine ne amăgim şi adevărul nu este întru noi"* (1 In 1, 8). Mântuitorul Însuşi ne învaţă în rugăciunea domnească, să ne rugăm pentru iertarea păcatelor. Este evident că acestea sunt păcate pe care le săvârşesc cei îndreptaţi. Tot aşa, Sf. Ap. Pavel (1 Co 3, 11-17) face deosebire între cei ce aşază pe temelia Bisericii aur, argint, pietre scumpe (cei mai buni), şi cei ce pun pe această temelie lemne, fân, trestie (cei cu nivel moral mai scăzut, care se mântuiesc cu greu) şi, în sfârşit, cei care dărâmă Biserica Domnului (cei care pierd viaţa veşnică).

Sfinţii Părinţi au combătut şi Biserica a condamnat erezia pelagiană, după care omul ar avea putinţa unei nepăcătuiri perfecte, învăţând în legătură cu aceasta că sfinţii, întrucât săvârşesc şi ei unele păcate, se roagă, nu numai din smerenie, ci şi cu adevărat pentru iertarea greşalelor lor.

Că şi cel îndreptat pierde îndreptarea, căzând din har, dacă păcătuieşte greu, mărturiseşte Sf. Scriptură în multe locuri, îndemnând pe cel îndreptat să nu se trufească, ci să aibă deosebită grijă, ca să nu cadă (Rm 11, 20; 1 Co 10, 12; Ap 3, 11). Păcatele grele aduc pierderea dreptăţii şi a vieţii veşnice, căci „păcatul săvârşindu-se naşte moartea" (Iac 1, 15) şi *„Nici desfrânaţii, nici închinătorii la idoli, nici adulterii, nici stricaţii de tot felul, nici sodomiţii, nici hoţii, nici lacomii, nici beţivii, nici batjocoritorii sau hrăpitorii nu vor moşteni împărăţia lui Dumnezeu"* (1 Co 6, 9-10). Sf. Tradiţie mărturiseşte acelaşi adevăr. „Cel ce cade, zice Sf. Atanasie cel Mare, nu mai este în Dumnezeu, fiindcă s-a îndepărtat de la el Duhul Sfânt şi Mângâietor al lui Dumnezeu, ci în acela căruia s-a supus păcătuind".

Despre posibilitatea căderii drepţilor vorbesc exemple mari, amintite de Sf. Scriptură. Unii dintre drepţi au pierdut starea de dreptate, prin păcate grele, sau pentru totdeauna, din lipsa pocăinţei, ca îngerii cei răi sau ca Iuda vânzătorul, sau şi-au câştigat îndreptarea prin pocăinţă, ca David sau Petru.

Dacă drepţii pot cădea din har, păcătuind greu, însemnează că nimeni nu poate fi cu totul sigur de mântuirea lui, întrucât nimeni nu poate şti cu siguranţă că-şi va păstra pentru toată viaţa starea de dreptate, nemaisăvârşind păcate grele.

5.3.1.3. Îndreptarea la catolici şi protestanţi

Învăţătura romano-catolică despre îndreptare sau justificare nu diferă în fond de cea ortodoxă, doar că este cuprinsă în cadrul doctrinei despre satisfacţiune. Posibilitatea obiectivă a justificării este dată în satisfacţia adusă dreptăţii divine prin jertfa Mântuitorului, ale cărei merite sunt infinite. Date fiind aceste merite, Dumnezeu cheamă la mântuire pe omul care se găseşte în stare naturală, prin harul sau graţia antecedentă sau premergătoare (gratia praeveniens), fără ca omul să aibă vreun merit oarecare. Omul se îndreaptă spre conversiune şi justificare prin graţia stimulatoare şi ajutătoare, pe care n-o refuză şi cu care consimte să colaboreze. Primind ajutorul oferit, omul este aşezat astfel sub protecţia Duhului Sfânt, cu Care colaborând voluntar este ridicat la o viaţă nouă. Graţia trezeşte mai întâi puterile spirituale umane, pentru ca acestea să intre în legătură cu ajutorul de sus şi să-l accepte. Apoi, în cel care ascultă chemarea divină, se naşte încrederea în cuvântul dumnezeiesc, adică credinţa, prin care acceptă adevărurile şi făgăduinţele divine şi nădăjduieşte că va fi iertat, datorită meritelor lui Iisus Hristos. Partea cu care omul contribuie în pregătirea justificării sale, este meritum de congruo. Omul păşeşte pe calea justificării propriu-zise, sub influenţa Duhului Sfânt, prin aversiunea faţă de păcat, prin căinţă şi prin dragostea de Dumnezeu care începe în el. Persistând pe această cale, i se comunică graţia care justifică (gratia inhaerens sive infusa) sanctificându-l şi iertându-i-se păcatele. Renăscut, omul duce o viaţă nouă, arătată în fapte bune, care sunt merita de condigno, fructe ale renaşterii morale şi ale dispoziţiei sfinte din el (habitus caritatis). Astfel, justificarea este iertare, sanctificare şi sădire a dragostei dumnezeieşti, prin Duhul Sfânt. Cauza eficientă (causa efficiens) a justificării este Dumnezeu, cauza meritorie (causa meritoria) Iisus Hristos, cauza instrumentală (causa instrumentalis) botezul şi pocăinţa, iar cauza finală (causa finalis) mărirea lui Dumnezeu şi viaţa veşnică.

Mult deosebită şi neîntemeiată este doctrina protestantă despre îndreptare. După protestanţi, îndreptarea este transformare a omului, dar nu a omului vechi în om nou, ci a necredinciosului în credincios în făgăduinţa divină. Credinţa aceasta transpune pe om în starea de justificare în faţa lui Dumnezeu, adică duce la iertarea păcatelor. Obiectiv, îndreptarea (justificarea) constă în proclamarea din partea lui Dumnezeu că omul e drept şi că i s-au iertat păcatele. Omul nu participă activ în actul îndreptării, care se săvârşeşte prin credinţă şi numai prin credinţă (**per fidem şi sola fide**).

Astfel, pe temeiul meritelor lui Iisus Hristos, Dumnezeu consideră sau declară drept pe cel care crede în cuvântul său, cuvântul Evangheliei, fără ca cel îndreptat în felul acesta să fie de fapt drept. Deşi declarat liber de vina şi pedeapsa păcatului, totuşi păcatul rămâne în el, păcatul nefiind decât acoperit sau neluat în seamă. Starea de păcat cu care se naşte omul persistă în cel îndreptat, deşi nu cu toată puterea ei.

După îndreptare urmează sfinţirea, care este deosebită de îndreptare şi superioară acesteia. În stadiul sfinţirii, credinţa se manifestă în afară prin fapte bune, fructe ale credinţei, dar care, fiind posterioare îndreptării, nu contribuie cu nimic la îndreptare.

Astfel, după protestanţi, întreg procesul renaşterii spirituale este exclusiv lucrare a harului divin, în care omul rămâne cu totul pasiv. În îndreptare, omul e îmbrăcat cu o haină curată străină, pusă peste întinăciunea lui, care nu se spală, ci este numai acoperită, şi e declarat drept pentru merite cu totul străine (propter alienam justitiam, videlicet Christi). Momentul negativ al îndreptării constă în iertarea păcatelor şi a pedepselor (a peccatis et aeternis suppliciis absolutio), iar cel pozitiv în declararea ca drept, în care se cuprinde împăcarea cu Dumnezeu şi primirea printre fiii lui Dumnezeu (reconciliatio cum Deo şi adeptio in filios

Dei). Cel îndreptat rămâne aşa cum era, păcătos, numai că nu mai este privit în sine, aşa cum este în realitate, ci în relaţie cu Hristos, în Care crede.

În doctrina protestantă, îndreptarea este aşadar un act pur judiciar, declaratoriu sau exterior (actus forensis), fără ca prin aceasta să se şteargă păcatul şi fără o transformare personală reală şi adâncă.

5.3.1.4. Critica învăţăturii protestante

Netemeinicia învăţăturii protestante cu privire la îndreptare se vădeşte atât prin raportarea ei la datele revelaţiei divine, cât şi la cele ale raţiunii.

Dacă, în genere, îndreptarea nu numai în iniţiativa referitoare la ea, ci şi în întreaga ei desfăşurare, este operă exclusiv divină, fără participare umană, atunci omul căzut apare ca un simplu automat, ca o piatră sau o bucată de lemn – cum şi este privit, din punct de vedere spiritual, în protestantism – şi, aşa fiind, e de neînţeles cum mai poate fi vrednic de mântuire, cum mai poate fi obiect al dragostei dumnezeieşti, încât, pentru ridicarea lui, Dumnezeu să dea pe Însuşi Fiul Său Cel Unul născut. Adevărul este că, în îndreptare, acţiunea divină precedă acţiunea umană, dar omul nu rămâne pasiv, ci răspunzând la chemarea dumnezeiască, este mereu însoţit, povăţuit şi ajutat, îndreptarea fiind astfel în acelaşi timp act divin şi uman, act teandric.

Cât priveşte aspectul negativ al îndreptării, iertarea păcatelor, aceasta nu poate fi numai o acoperire sau o nesocotire a păcatelor, cum cred protestanţii, ci o spălare reală de ele, desfiinţare a lor. Căci Dumnezeu Cel absolut drept nu poate declara pe cineva drept, fără să fie în realitate drept, adică fără să fie îndreptat de fapt. Altfel, ar însemna că Dumnezeu judecă greşit. Numai în justiţia umană este cu putinţă ca cineva să fie declarat nevinovat în extern, fără ca prin aceasta să se fi petrecut vreo transformare reală în cel declarat astfel.

A socoti că, prin îndreptare, nu se nimiceşte păcatul în cel îndreptat, ci doar i se limitează acţiunea, însemnează propriu-zis a afirma că păcatul nu poate fi desfiinţat. Dar afirmaţia imposibilităţii de desfiinţare a păcatului implică presupunerea că Dumnezeu sau nu poate sau nu vrea să facă acest lucru. Amândouă alternativele acestei presupuneri sunt însă absurde. Căci, după cea dintâi, ar urma să se cugete păcatul ca o putere atât de mare, încât să depăşească însăşi atotputernicia divină, şi ca o realitate care, odată pătrunsă în om, să rămână acolo nevătămată pentru veşnicie, chiar şi în cei care se vor bucura de fericirea vieţii eterne, unde nimic întinat nu intră (Ap 21, 17). Iar prin a doua alternativă, că Dumnezeu nu vrea să desfiinţeze păcatul, se contrazice noţiunea de Dumnezeu, în special bunătatea şi milostivirea divină, ca şi opera de răscumpărare.

Protestanţii au ajuns la ideea greşită că păcatul nu se desfiinţează prin îndreptare, ci numai se acoperă, din cauza părerii lor – tot greşită şi aceasta – că înclinarea spre păcat, spre cele senzuale, concupiscenţa, care rămâne în om şi după Botez, constituie păcatul originar. Adevărul este că aplecarea spre păcat nu constituie fiinţa păcatului originar, ci urmare şi pedeapsă a păcatului, şi rămânând şi în cel îndreptat, nu mai are în sine caracter de păcat. Dacă, privit în sine, omul rămâne şi după Botez tot aşa de păcătos şi de condamnabil ca şi înainte de Botez, atunci nu există nici o diferenţă morală între omul vechi şi omul nou, între viaţa veche şi viaţa nouă, iar expresiile biblice de a muri păcatului şi de izbăvire de păcat, de viaţă nouă şi de naştere din nou, n-au alt rost decât să menţină pe creştin într-o permanentă iluzie.

Dacă în Sf. Scriptură se găsesc locuri în care se vorbeşte despre îndreptarea înaintea lui Dumnezeu (Gal 3, 11; Rm 2, 20), despre iertarea fărădelegilor şi acoperirea păcatelor, despre

nesocotirea păcatului de către Domnul (Rm 4, 7-8; Ef 1, 7; Col 1, 14; 2, 13), despre nepomenirea sau neaducerea aminte a păcatelor şi fărădelegilor (Evr 10, 17), despre împăcare cu Dumnezeu (Rm 5, 10-11; 2 Cor 5, 19), despre mântuire de mânia lui Dumnezeu (Rm 5, 9), şi dacă, în sine şi în mod izolat, aceste locuri ar putea fi luate ca exprimând în legătură cu îndreptarea şi un sens judecătoresc sau declaratoriu, totuşi nu acesta este sensul care se impune şi nici sensul deplin. Cel mult se poate afirma că şi declararea exterioară face parte din îndreptare, ca un moment al ei sau ca un act însoţitor. Pe lângă aceasta, locurile amintite cuprind mai mult expresii generale şi nedeterminate, care, în baza unei reguli hermeneutice elementare, trebuiesc interpretate prin locurile clare şi determinate, referitoare la aceeaşi chestiune. Iar această din urmă categorie de locuri scripturistice referitoare la îndreptare – şi sunt multe – nu îngăduie să se înţeleagă îndreptarea altfel decât ca îndreptare reală. Harul care îndreptează nu face numai să se treacă cu vederea păcatele, nu le acopere numai şi nu îmbracă numai cu haină nouă, ci spală şi sfinţeşte (1 Co 6, 11), dă viaţă şi învie din morţi (Rm 8, 11; 6, 4-8), învie şi aşază întru cele cereşti (Ef 2, 5-6), izbăveşte din stăpânirea întunericului şi mută în împărăţia Fiului (Col 1, 13), înnoieşte din zi în zi omul lăuntric (2 Co 4, 16), face asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu (Rm 8, 29), renaşte şi înnoieşte în Duhul Sfânt (Tit 3, 5), strică trupul păcatului (Rm 6, 6) şi face fii ai lui Dumnezeu (Rm 8, 14-17). Toate aceste locuri arată cu maximă claritate şi precizie că îndreptarea este transformare morală reală şi profundă.

Sfânta Tradiţie de asemenea confirmă învăţătura despre îndreptare ca renaştere la o viaţă nouă, ca înnoire reală a omului. Sfinţii Părinţi şi scriitori bisericeşti s-au pronunţat în această chestiune, vorbind despre Botez, care şi spală păcatul şi sădeşte o viaţă nouă, harică. După Tertulian, efectele Botezului sunt: iertarea greşalelor, scoaterea din legăturile morţii, renaşterea omului, urmarea Duhului Sfânt; iar după Sf. Vasile cel Mare, „Botezul are două scopuri: primul să desfiinţeze trupul păcatului, ca să nu mai slujească morţii, iar al doilea, viaţa în Duh şi propăşirea în sfinţenie. Apa înfăţişează icoana morţii, primind trupul ca într-un mormânt, iar Duhul sădeşte puterea de viaţă făcătoare înviind sufletele noastre din moartea păcatului la viaţa dintru început".

Mărturisirea lui Dositei spune: „Nu este îngăduit a zice că prin Botez nu se dezleagă toate păcatele de mai înainte, ci că rămân, dar n-au putere. Căci aceasta (afirmarea) este plină de cea mai de pe urmă impietate şi este mai mult legare decât mărturisire a pietăţii (credinţei). Ci (dimpotrivă) tot păcatul existent sau săvârşit înainte de botez se şterge şi se socoteşte ca inexistent sau ca şi cum n-ar fi existat niciodată" (Decr. 16).

Că îndreptarea nu poate fi înţeleasă just decât ca îndreptare reală, ca transformare lăuntrică adevărată, rezultă şi din contrastul în care sunt puse, în Sf. Scriptură, îndreptarea şi dreptatea cu nedreptatea şi păcatul. Dacă nedreptatea este stare lăuntrică reală a omului, nu numai o declarare exterioară, atunci şi opusul ei, dreptatea, trebuie să fie o izbăvire lăuntrică reală de păcat. Acest contrast este înfăţişat cu claritate de Sf. Ap. Pavel, care zice: *„Căci precum prin neascultarea unui om cei mulţi s-au făcut păcătoşi, aşa prin ascultarea Unuia mulţi se vor face drepţi"* (Rm 5, 19). Real este păcatul care decurge din Adam şi nu numai considerarea externă a nedreptăţii lui, reală, este şi îndreptarea în Hristos şi nu numai luare în seamă a dreptăţii Lui.

Mai departe, despărţirea pe care o fac protestanţii între îndreptare şi sfinţire, este şi ea nejustificată. Căci deşi sfinţirea, după îndreptare, poate să se dezvolte şi să progreseze, prin conlucrarea liberă a celui îndreptat cu harul, totuşi nu se poate despărţi de îndreptare, ci rămâne organic legată de ea, constituindu-i chiar fiinţa acesteia; întrucât harul Duhului Sfânt, principiul vieţii celei noi de sfinţenie şi iubirea, conţinutul acestei vieţi se primesc încă din momentul îndreptării. De aceea, înnoirea lăuntrică sau viaţa cea nouă în Hristos poate fi

înfăţişată şi ca efect imediat al harului îndreptător sau răscumpărător, la Botez (Tit 3, 5), şi ca ţintă spre care se tinde mereu, în calea spre desăvârşirea morală (2 Co 3, 18; 1 In 3, 3). Că îndreptarea şi sfinţirea formează o unitate organică se vede şi din felul în care Sf. Ap. Pavel pune laolaltă noţiunile de îndreptare şi de sfinţire, alternându-le, fie că pune sfinţirea înaintea îndreptării (1 Co 6, 11; 2 Tes 2, 13), fie că pune credinţa în legătură când cu sfinţirea, când cu îndreptarea.

Înţelegerea îndreptării numai ca un act extern al dreptăţii dumnezeieşti, cel îndreptat rămânând de fapt aşa cum era, îi duce pe protestanţi şi la negarea dezvoltării şi progresului în îndreptare. Căci după cum îndreptarea nu-i decât socotirea păcătosului ca drept, atunci ea este aceeaşi în toţi cei îndreptaţi şi nu se mai dezvoltă şi nu mai progresează. Atunci, ce sens mai poate avea efortul moral?

În concluzie, concepţia protestantă despre îndreptare ca act judecătoresc al dreptăţii divine (actus forensis), prin care omul, păcătos fiind şi păcătos rămânând, este declarat ca fiind pus în raporturi normale cu Dumnezeu, datorită numai credinţei în Hristos, face să nu se poată înţelege pentru ce o astfel de îndreptare mai este numită naştere din nou sau renaştere; după cum nu se poate înţelege nici cum Dumnezeu, adevărul şi dreptatea absolută, ar putea să se contrazică pe sine, încât să nu vrea să ţină seamă de păcatele credincioşilor, declarând drepţi şi sfinţi pe cei care nu sunt drepţi în realitate, ci corupţi şi încărcaţi de păcate.

5.3.2. Credinţa şi faptele bune – condiţii subiective ale mântuirii

Mijloacele prin care omul ajunge la îndreptare, adică la împroprierea sau însuşirea personală a mântuirii realizate în Iisus Hristos, sunt credinţa şi faptele bune. Acestea constituie condiţiile subiective ale mântuirii, condiţia obiectivă fiind harul divin, presupunând, bineînţeles, că acestea se îndeplinesc în Biserică. Mărturisirea ortodoxă spune că ceea ce trebuie să păzească creştinul ca să poată dobândi viaţa de veci, sunt credinţa dreaptă şi faptele bune (1, 1-2). Astfel că, după învăţătura Bisericii noastre, omul se îndreptează în Biserică împreună-lucrând cu harul divin prin credinţă şi fapte bune.

Prin credinţă şi fapte bune şi prin permanenta ocrotire şi călăuzire a harului dumnezeiesc, aşadar, omul beneficiază personal de roadele întrupării şi de jertfa Mântuitorului şi totodată, prin ele se progresează treptat, în sfinţenie.

Credinţa, născută în om de har, dar cu consimţirea şi colaborarea omului, care se conformează voii dumnezeieşti, este primirea adevărului mântuitor descoperit prin Iisus Hristos. Dar nu numai o acceptare simplă, strict intelectuală, a adevărurilor descoperite, ci şi alipirea spirituală de persoana Mântuitorului şi de opera săvârşită de El. Credinţa întreagă implică deci devotament întreg faţă de Cuvântul lui Dumnezeu întrupat. Iar devotament întreg faţă de Hristos înseamnă iubire faţă de El, iubire care se manifestă în chip necesar în fapte bune. Acestea, faptele bune, sunt cele săvârşite după poruncile dumnezeieşti şi cu ajutorul harului divin, cu care se conlucrează liber şi conştient. Faptele bune mântuitoare nu sunt deci nici cele care pregătesc spre îndreptare (frica, încrederea, căinţa pregătitoare), nici numai cele ale legii morale naturale, nici cele exterioare ale celui căzut din har, ci cele săvârşite în dragostea lui Hristos, al Cărui har le inspiră prin Duhul Sfânt.

Astfel, credinţa care îndreptează sau mântuieşte nu este un act strict teoretic, ci un act moral, ea este organic unită şi nedespărţită de faptele bune, izvorâte din iubirea faţă de Dumnezeu şi faţă de aproapele. Aceasta este credinţa vie sau lucrătoare prin dragoste, singura care mântuieşte. Acest adevăr al unităţii organice a credinţei şi iubirii, adică a credinţei şi

faptelor bune sau al coordonării credinţei şi iubirii, în procesul de însuşire a mântuirii, se exprimă prin formulele cele mai des întâlnite, că omul se mântuieşte prin credinţă sau prin credinţă şi iubire sau prin credinţă şi fapte bune, sau prin păzirea poruncilor dumnezeieşti sau din fapte, iar nu numai din credinţă sau prin credinţă lucrătoare prin iubire. Ultima expresie, aceea a credinţei care lucrează prin iubire, luată de la Sf. Ap. Pavel, (Gal 5, 6), este cea mai cuprinzătoare.

Învăţătura Bisericii referitoare la condiţiile subiective ale mântuirii se precizează astfel în **Mărturisirea lui Dositei**: „Credem că nimenea nu se mântuieşte fără credinţă. Iar credinţă numim acceptarea cât mai corectă a adevărurilor despre Dumnezeu şi lucrurile dumnezeieşti; aceasta, lucrând prin iubire sau ceea ce-i tot una, prin poruncile dumnezeieşti, ne îndreptează întru Hristos şi fără ea este cu neputinţă a plăcea lui Dumnezeu".

Sfânta Scriptură pune mereu în strânsă legătură credinţa şi faptele bune, ca factori ai mântuirii, înfăţişând îndreptarea şi viaţa veşnică drept urmări ale credinţei (1 In 5, 10; Rm 5, 2), sau ale iubirii (1 In, 3, 14; 4, 7, 16) sau ale păzirii poruncilor divine (1 In, 3, 23-24), sau ale credinţei şi faptelor (Iac 2, 24), adică ale credinţei lucrătoare prin iubire (Gal 5, 6), căci credinţa vie se arată în fapte (Iac 2, 17; 2, 26).

Prin urmare, în înţelesul cuprinzător şi deplin, credinţa care mântuieşte este inseparabilă de iubirea care se manifestă în faptele bune.

Dar noţiunea de credinţă poate fi luată şi într-un sens mai îngust, anume ca primire strict intelectuală, simplă şi rece, a adevărului divin, fără iubire, deci fără ataşamentul integral al persoanei la adevărul cunoscut, fără căldura sentimentului şi hotărârea voinţei, fără dispoziţia internă care alipeşte de Hristos şi din care izvorăsc în mod firesc faptele cele bune. Astfel de credinţă nu mântuieşte, desigur, ea este credinţă moartă (Iac 2, 26). Pe această credinţă o au şi diavolii şi se cutremură cunoscând existenţa lui Dumnezeu (Iac 2, 19), dar nu se pot mântui, căci nu pot iubi pe Dumnezeu şi lucrurile Lui. Când Apostolul Iacob vorbeşte despre credinţa care nu mântuieşte singură, acest înţeles restrâns al credinţei îl are în vedere, şi ea trebuie însoţită de faptele bune care decurg din iubire, pentru a fi mântuitoare. Sensul acesta restrâns al credinţei nemântuitoare se găseşte şi la Apostolul Pavel, când vorbeşte despre credinţa fără dragoste, credinţă care, oricât ar fi de puternică, nu ajută la nimic, ci numai face pe om aramă sunătoare şi chimval răsunător (1 Co 13, 2).

Rezultă de aici că Apostolii: Pavel, care accentuează în chip deosebit credinţa şi Iacob, care scoate în relief importanţa faptelor bune ca factor de mântuire, nu se contrazic, ci, dimpotrivă, stau în desăvârşită armonie. Căci atunci când Pavel vorbeşte despre credinţa care îndreptează, înţelege totdeauna credinţa nedespărţită de dragoste, prin care e activă şi prin care produce viaţă bineplăcută lui Dumnezeu, cuprinzând faptele bune; iar faptele pe care le exclude din acţiunea de însuşire a mântuirii nu sunt fapte bune, manifestări ale credinţei în iubire, ci *„faptele legii"* (Rm 3, 28; Gal 2, 16), faptele legii mozaice şi ale legii naturale, care nu se săvârşesc în colaborare cu harul mântuitor, ci sunt mai mult încercări umane de a se îndrepta prin puteri proprii. Iar credinţa despre care spune Iacob că nu ajunge pentru mântuire este credinţa simplă pe care o au şi demonii, nu credinţa care, la Pavel, îndreptează pe om; după cum şi faptele despre care spune Iacob că sunt necesare pentru mântuire, alături de credinţă, nu sunt „faptele legii", ci cele în care se manifestă iubirea.

Aşadar, dacă se ia credinţa în sens larg, ca implicând nedespărţirea de iubire, atunci se poate spune ca omul se îndreptează prin credinţă; iar dacă se ia credinţa în sens simplu, numai ca primire fără de îndoială a adevărurilor descoperite – cum se ia în chip obişnuit – atunci trebuie să se spună că omul se îndreptează prin credinţă şi prin fapte bune.

În ce privește faptele bune, ele sunt toate actele omenești, care izvorăsc din iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele, în liberă colaborare cu harul divin, anume rugăciunea, postul, milostenia și toate faptele de caritate către aproapele, toate faptele care, în Duhul lui Hristos, contribuie la menținerea și propășirea vieții religioase, morale și materiale, atât a insului, cât și a societății. Tot ceea ce se face pentru Domnul, sau ca pentru Domnul, este faptă bună. „Orice faceți sau cu cuvântul sau cu lucrul, toate să le faceți întru numele Domnului Iisus (Col 3, 24), căci zice Mântuitorul: *„Orice ați făcut unuia din acești frați mai mici ai Mei, Mie Mi-ați făcut"* (Mt 25, 40; Mc 9, 42). Faptele bune sunt astfel acte sinergetice, acte ale harului divin și ale libertății omenești, pentru mântuirea omului.

Sfinții Părinți arată și dezvoltă această învățătură despre condițiile subiective ale mântuirii, ca și Sf. Scriptură, anume că pentru mântuire sunt necesare credința și faptele bune. Chiar și atunci când vorbesc numai despre credință ca fiind mântuitoare, o înțeleg ca faptă morală, deci ca împreunată cu iubirea, buna dispoziție sufletească, nu credința simplă, ci „pocăința de păcate", „mamă a iubirii", „temelie a iubirii" și născută din iubire. Sunt foarte puține locurile în care, la Sfinții Părinți sau la scriitorii bisericești, se înlătură dintre condițiile subiective ale mântuirii faptele bune, afirmându-se numai credința. De pildă, la Sf. Clement Romanul *„nu prin noi înșine ne îndreptăm, nici prin înțelepciunea sau priceperea sau faptele noastre, ci prin credința noastră"* (1 Co 32); sau la Sf. Ioan Gură de Aur: „Dumnezeu... a îndreptat neavând trebuință de fapte, ci cerând numai credință" (Omil. 7, la Rom.). Dar și în aceste locuri nu se neagă valoarea oricăror fapte, ci numai se exclud cele săvârșite în afară de credință sau lipsite de credință, cele pe care, săvârșindu-le omul, îl fac să aștepte mântuirea ca pe o răsplată sau datorie din partea lui Dumnezeu, umplându-l mai mult de mândrie pentru faptele sale, decât de iubire față de Dumnezeu. Că acesta este adevăratul înțeles al locurilor amintite și al altora asemănătoare, rezultă din aceea că aceiași Sfinții Părinți arată, în alte părți, că îndreptarea decurge din credință și din fapte, sau din fapte bune ca manifestări ale credinței. Așa, la Sf. Clement Romanul, la 1 Co 33, 34; și la Sf. Ioan Gură de Aur: „Credința fără fapte este numai o formă fără putere. Credința dreaptă, fără fapte este ca un trup frumos și înfloritor, care n-are putere, ci este asemenea trupurilor pictate". „Pietatea constă din două lucruri, zice Sf. Chiril al Ierusalimului, anume din dogme pioase și din fapte bune. Nici dogmele fără fapte bune, nici faptele împlinite fără dogme pioase nu sunt bine primite de Dumnezeu. Credința deplină, desăvârșită, nu înseamnă a primi simplu, ci a crede cu fapta, cum se exprimă Sf. Ioan Damaschin când zice: „Iar aceasta (credința) se desăvârșește în toți cei povățuiți de Hristos, ea crede cu fapta, este pioasă și împlinește poruncile Celui ce ne-a înnoit pe noi". Iar Sf. Simeon Noul Teolog, în cuv. 48 și 55, vorbește astfel despre credință și despre fapte: „Să nu socotești, frate, că te vei mântui numai prin credință. Căci credința fără fapte la nimic nu folosește. Auzi pe Domnul care zice: „Nu tot cel ce-Mi zice Mie Doamne, Doamne, va intra în împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu cel din ceruri". Asemenea auzi și pe dumnezeiescul Pavel, Care zice: „Pe Dumnezeu Îl mărturisesc, dar cu faptele Îl tăgăduiesc, fiind răi și neascultători și necercați în nici un lucru bun". Vezi, iubitule, că nu este cu putință să se mântuiască cineva, numai cu credință fără fapte? Căci dacă s-ar mântui numai cu credința, toți oamenii s-ar mântui și nu s-ar pierde nici unul dintre noi, pentru că nu e nici unul care să nu creadă că există Dumnezeu... Dacă nu are cineva credință fără știrbire și fapte bune, e cu neputință să vină la el harul Sfântului Duh și dacă nu vine la el harul Sfântului Duh și nu locuiește în el în chip conștient, nu trebuie să se numească acest om duhovnicesc."

Acest adevăr al coordonării și nedespărțirii credinței și faptelor bune în procesul însușirii sau personalizării mântuirii îl formulează Mărturisirea Ortodoxă astfel: „Faptele bune, adică virtuțile creștine, sunt un fruct care se produce din credință, ca dintr-un pom bun" (III, 3).

Faptele bune sunt necesare, pe lângă credinţă, pentru însuşirile mântuirii, fiindcă abia prin ele, adică prin activitate liberă şi conştientă în direcţia binelui, vine la expresia deplină colaborarea omului cu harul divin. Prin activitatea sa, creştinul arată că trăieşte, ca mădular viu, în trupul tainic al Mântuitorului, adică în Biserica Lui, având harul Lui, prin Duhul Sfânt. Fapta face să se arate fructele harului primit la Botez, har care, prin activitate, pătrunde întreaga fiinţă a omului, însufleţind-o şi întărind-o tot mai mult în bine, deci dându-i putinţa să ducă o viaţă de sfinţenie. Progresul în sfinţenie nu se poate efectua decât prin activitate în direcţia desăvârşirii morale. Căci abia prin faptă acţiunea harului se împleteşte şi se uneşte cu efortul omenesc spre bine, atât de deplin, încât acţiunea harului şi cea a libertăţii umane să devină ca o singură acţiune. Faptele bune reliefează astfel unirea dintre puterea umană şi puterea divină. Energia cea mai de seamă, care lucrează în fapte, îndemnând, încălzind şi uşurând lucrarea omenească, este harul divin; iar ele, faptele bune, manifestând libertatea umană neanulată de har, dau putinţa arătării deplinei eficacităţi a acestuia în om. Marcu Ascetul spune că „harul se află în noi de la Botez, însă nu ni se face văzut decât atunci când vom fi străbătut bine calea poruncilor", adică a faptelor bune. Referitor la aceasta, Mărturisirea lui Dositei spune: „Iar faptele le considerăm fructe, prin care credinţa devine eficace".

Fără iubire faţă de Dumnezeu nu se poate concepe mântuirea. Dar cum iubirea faţă de Dumnezeu şi faţă de aproapele constituie tocmai fiinţa faptelor bune, înseamnă că fără fapte bune nu-i cu putinţă mântuirea. Căci unde nu sunt fapte bune nu este iubire, adică nu este alipire spirituală de persoana şi opera lui Iisus Hristos. Desigur, manifestarea iubirii în fapte poate fi uneori împiedicată de împrejurări sau cauze independente şi mai puternice decât voinţa omului, dar în aceste cazuri valoarea ei morală rămâne intactă.

Din toate acestea rezultă că mântuirea se înfăptuieşte în om de harul divin, cu care omul colaborează prin credinţă şi fapte bune. Astfel, însuşirea de către fiecare creştin a operei mântuitoare a Domnului prin credinţă şi prin fapte bune este o lucrare divino-umană. Prin ea se realizează sfinţirea noastră. Harul naşte şi însufleţeşte credinţa în om şi tot el stimulează şi susţine fapta bună a omului; iar credinţa la rândul ei sporeşte eficacitatea lucrării harului în om, manifestându-se în fapte bune, prin ceea ce omul înaintează, urcând, pe drumul mântuirii.

5.4. Deosebiri interconfesionale cu privire la condiţiile subiective ale mântuirii. Noţiunea de merit şi indulgenţele

5.4.1. Doctrina ortodoxă şi catolică în expunere comparativă

5.4.1.1. Doctrina catolică despre condiţiile subiective ale îndreptării.

Conciliul din Trident, fixând învăţătura catolică „învaţă că la adulţi începutul justificării trebuie căutat în graţia premergătoare a lui Dumnezeu prin Iisus Hristos" şi că această graţie e aceea care excită şi ajută pe cei păcătoşi la convertirea lor, în aşa fel că „fără graţia lui Dumnezeu, ei nu se pot pune în mişcare înaintea Lui spre dreptate"[123].

Dar omul trebuie să dea în mod liber acestei graţii asentimentul şi colaborarea sa. Iar concursul ce-l dă omul poartă numele de condiţii subiective ale justificării. Concursul acesta e progresiv. La început el constă numai în primirea acestei graţii, dar apoi omul trebuie să o facă să fructifice.

Prima dispoziţie născută în om sub acţiunea graţiei premergătoare, dar şi prin concursul lui, este credinţa. Ea e prima mişcare a sufletului spre Dumnezeu[124].

Credinţa aceasta nu este o simţire personală a milei lui Dumnezeu, ci adeziunea la adevărurile revelaţiei.

Credinţa, în sensul catolic, e cu mult mai largă decât încrederea pe care o are omul că Dumnezeu l-a iertat pe el personal pentru jertfa lui Hristos, singurul element la care reduc protestanţii credinţa[125].

Teologii catolici socotesc că o credinţă în sensul luteran duce uşor la fideismul modern, în care credinţa nu e decât un vag sentiment religios[126].

Dar deoarece în concepţia catolică justificarea constă într-o transformare totală, a omului întreg, e firesc ca ei să accentueze faptul că singură credinţa nu face pe om drept înaintea lui Dumnezeu. Ea e numai condiţia primă ca să devină drept rădăcina din care să se dezvolte starea de dreptate şi de fiu al lui Dumnezeu. Fiind începutul şi rădăcina justificării se poate vorbi însă şi despre o justificare prin credinţă în sens paulin[127].

Dar justificarea propriu-zisă se dă celor adulţi numai după ce credinţa străbate din intelect şi din sentimentele stârnite de el, în voinţă, o înviorează şi o fructifică şi naşte astfel pe omul cel nou, adică după ce din credinţă se aprinde iubirea[128].

Aceasta e ceea ce numeau teologii medievali **fides formata**, care singură justifică. O numeau fides formata, pentru că are în ea dragostea ca un suflet, ca un principiu care o înviorează şi îi dă formă. De aceea o numeau **fides charitate formata, animata, fides viva**. Ea

[123] Sess. VI, c. V-VI. Denziger, n. 797-798. J. Rivière, **Justification**, Dict. de Th. Cath. VIII, col. 2212.
[124] J. Rivière, **art. cit.**, col. 2214.
[125] J. Rivière, **art. cit.**, col. 2214.
[126] J. Rivière, art. 1. c.
[127] Concil. Trident., ses. VI, c. VIII: «Per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis».
[128] Möhler, **op. cit.**, p, 150.

e credinţa superioară care aşază pe om într-o comuniune reală cu Hristos, îl umple de devotament nesfârşit faţă de El, de încrederea cea mai adâncă, cu deplină smerenie şi iubire faţă de El, îl curăţă de păcate, spre deosebire de fides informis, care coexistă cu păcatul[129].

Credinţa aceasta, spre deosebire de credinţa goală a demonilor, e o credinţă practică, în stare să împlinească poruncile lui Hristos, nu o credinţă teoretică. Numai cei ce o au pe aceasta sunt justificaţi (qui credunt non speculative, sed practice Christos)[130].

Teologia catolică trădează o şovăială în chestiunea dacă faptele din această fază pregătitoare sunt sau nu meritorii. Teologii din şcoala tomistă şi augustiniană, evitând reproşul protestant, declară că ele nu sunt meritorii, pentru că atunci graţia justificării ce urmează după ele n-ar mai fi gratuită, ci meritată de aceste fapte. Ele nu sunt meritorii, pentru că numai faptele săvârşite în starea de graţie sunt meritorii[131]. Aceste fapte însă aşteaptă graţia ca pe ceva viitor[132]. Dar tocmai prin argumentarea aceasta se dau temeiuri protestanţilor să susţină că omul câştigă prin puterile sale graţia justificării, în doctrina catolică.

Teologii iezuiţi recunosc însă acestor fapte un merit. După aceştia ele nu sunt numai o condiţie sine qua non pentru graţia justificării în sensul că înlătură din om piedica justificării, ci prin dispoziţia morală pozitivă ce o creează în vederea justificării, ele „înclină într-un anumit fel pe Dumnezeu să ne acorde graţia şi deci comportă o veritabilă cauzalitate"[133].

În acest sens, ele au un merit de **congruo**, adică un merit care nu dă un drept veritabil la recompensă, dar pentru că vine de la o faptă din punct de vedere moral bună mişcă bunătatea lui Dumnezeu să ne acorde o recompensă. Ele nu au meritul de **condigno**, care presupune un fel de echivalenţă între ceea ce facem şi ceea ce primim şi deci înseamnă un drept la răsplată[134].

Credinţa şi faptele rămân şi după primirea graţiei sfinţitoare a justificării, condiţii ale justificării şi ale progresului ei. Slăbind acestea în om, se împuţinează în el şi grija justificării, precum se înmulţeşte prin sporirea acestora[135]. Sau prin săvârşirea de păcate grave, omul cade din graţia justificatoare. Faţă de protestanţi, care susţin că, precum la început, tot aşa şi după aceea, numai credinţa e condiţia subiectivă a justificării, iar faptele sunt numai „semne ale

---

[129] Toma d'Aquino, **Suma. Theol.**, III, quest. XLIV, art. I: «Fides autem per quam a peccato mundatur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per charitatem, ut sic passio Chfisti nobis applicitur, non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad affectum. Et per hunc etiam modum peccata dimittuntur ex virtute passionis Christi».

[130] Cornelius a Lapide, Comment. in omnes divi Pauili epist. Edit. Antverp., 1703, p. 57, după Möhler, **op. cit.**, p. 150.

[131] Andrutsos. **op. cit.**. p. 263, care socoteşte că învăţătura ortodoxă coincide întru totul cu doctrina catolică despre merit, spune că faptele pregătitoare spre îndreptare nu sunt meritorii, deoarece ele „se săvârşesc cu ajutorul harului premergător, dar de către omul întinat de păcat".

[132] J. Rivière, **art. cit.**, col. 2216. Totuşi Toma d'Aquino susţine că ultima pregătire pentru graţie ţine deja de graţia habituală, spre deosebire de alţii care spun că pentru această pregătire e necesar numai un ajutor dumnezeiesc special.

[133] J. Rivière. **Justification** în Dict. de Theol cath. VIII, col. 2216-17. L. Lercher, **op. cit.**, vol. IV/I: „Fides et alii actus... sunt dispositio moralis. Actibus disponentibus ad justificationem nest causalitas moralis respectu gratiae, producitur igitur actibus moralibus quaedam moralis idoneitas ad formam justitiae supernaturalis" (63).

[134] J. Rivière, **art. cit.**, col. 2217.

[135] Lercher, **op. cit.**, p. 98: „Gratia habitualis graduum et augumenti capax est". Conc. Trident Sess. VI, cap. X: „In ipsa justitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibusque (Iac 2, 22), crescunt atque magis justificantur". Iar în Sess. III, cap. 24, condamnă pe cei ce zic că justificarea nu se conservă şi nu creşte prin fapte, ci faptele sunt numai fructe şi semne ale justificării. „Si quis dixerit, justitiam acceptam non conservari atque etiam non augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse justificationis adeptae, non etiam ipsius augendae causam. A. S.".

justificării", catolicii susţin că precum „faptele prepară venirea graţiei sfinţitoare în sufletele noastre, la fel ele sunt cauza dezvoltării ei", „făcând să depindă de faptele noastre durata justificării ca şi originea ei"[136]. Şi faţă de învăţătura protestantă că justificarea nu se mai poate pierde, catolicii susţin că se poate pierde când omul „încetează de-a împlini condiţiile amintite", căci „nu numai necredinţa, ci orice păcat grav poate distruge justificarea noastră"[137].

Nu se pierde însă această graţie şi nici nu se micşorează prin păcatele veniale, pentru că aceasta nu micşorează iubirea infuzată nici efectiv, nici prin demerit[138].

Ori cum iubirea încălzeşte credinţa şi produce faptele bune, păcatele veniale nu micşorează graţia, pentru că nu aduc o atingere a credinţei şi nu aduc o întrerupere în faptele bune ale omului. Păcatele veniale dispun numai treptat pe om la o cădere gravă[139].

Propriu-zis, Biserica romano-catolică înţelege prin fapte bune de abia pe cele săvârşite de omul justificat.

Faptele bune de după justificare izvorăsc din aşa zisele virtuţi infuzate în suflet odată cu graţia justificării. Atunci se infuzează virtuţile teologice, credinţa, nădejdea şi dragostea[140], mai bine zis se înviorează credinţa, nădejdea şi dragostea ce le are omul în mod desăvârşit încă din faza pregătitoare a justificării[141].Tot în clipa justificării se difuzează şi unele virtuţi morale[142]. Precum graţia justificatoare se dă în măsură diferită şi sporeşte, se împuţinează şi se pierde după faptele omului, aşa se întâmplă şi cu virtuţile infuzate[143].

5.4.1.2. Doctrina catolică despre meritul faptelor bune

Dacă în ce priveşte meritul sau faptele care pregătesc pe om spre justificare mai există discuţii în teologia catolică, o asemenea discuţie nu mai încape în ce priveşte faptele bune şi meritul faptelor bune de după justificare.

Şi iată care este doctrina meritului în trăsăturile ei esenţiale: Întâi se face o distincţie între **fapta meritorie şi fapta lăudabilă**. O faptă meritorie este deosebită de o faptă lăudabilă, căci toată fapta bună e vrednică de laudă în ea însăşi. Dar un merit cu drept de recompensă la superiorii noştri n-avem decât atunci când le-am făcut un serviciu. Fapte de acestea sunt în raport cu Dumnezeu cele care slujesc onoarei şi măririi Lui, căci alt serviciu nu-I putem face. Aceste fapte au un merit. Şi „în tot cazul, prin merit se obţine totdeauna un drept veritabil la recompensă". „Iată ce distinge o faptă meritorie de o faptă impetratorie: cea din urmă se adresează, sub formă de rugăciune, nu dreptăţii, ci bunătăţii şi bunăvoinţei superiorului, pentru a-l îndupleca şi obţine o binefacere. Meritul produs de o astfel de faptă nu e decât un

---

[136] J. Rivière, **art. cit.**, col. 2223-2224.

[137] J. Rivière, **art. cit.**, col. 2224. Lercher, **op. cit.**, p. 99: „Gratia habitualis amittitur omni et solo peccato mortali".

[138] Ele nu ating iubirea: a) pentru că iubirea priveşte la ţinta ultimă, iar păcatul venial e o abatere în mijloacele care duc la scop, şi b) pentru că, cine greşeşte în ceva mic, nu merită păgubire în cele mari... sau Dumnezeu nu se întoarce de la om mai mult decât se întoarce omul de la Dumnezeu. Lercher, **op. cit.**, p. 103.

[139] **Ibidem.**

[140] Concil. Trid., Sess. VI, c. 6: „Unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur: fidem, spem et charitatem".

[141] Andrutsos, **op. cit.**, p. 246: „Cel ce zice că credinţa, speranţa şi iubirea nedesăvârşită, premergătoare îndreptării, se înviorează prin Sfântul Duh la îndreptare, infuzând credinţă, nădejde şi iubire, nu numai că contrazice, ci şi spune lucruri conforme cu logica lucrurilor şi cu Sf. Scriptură care observă că „iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre prin Sfântul Duh" (Rm 5, 5, comp. Gal 5, 22).

[142] Lercher, **op. cit**, p. 92: „Virtutes morales quoque infundi, colligitur ex documentis Ecclesiae".

[143] Lercher, **op. cit.**, p. 129: „Ammituntur virtutes infusae per omne peccatum mortale, excepta fide et spe, quae solum per peccatum ipsis directe oppositum amittuntur".

merit impropriu (meritul de congruo), pentru că nu întemeiază un drept veritabil la recompensă, ci pentru că vine de la o faptă moral bună, ea mişcă numai bunătatea şi mila lui Dumnezeu să ne acorde într-un anumit fel o recompensă. În vreme ce meritul propriu-zis este apreciat de Dumnezeu ca judecător şi trebuie să servească gloriei Sale, meritul impropriu zis, din contră, e apreciat de Dumnezeu ca Tată şi în acest sens bunătatea Lui e cea care îl recompensează în măsura în care aceasta serveşte la întărirea ordinii morale şi la încurajarea celor buni"[144].

Fapta meritorie în ochii lui Dumnezeu se produce în următoarele condiţii[145]:

a) Meritul propriu-zis cere o stare de graţie. Numai în această stare omul e capabil de a săvârşi fapte bune care conţin în ele cauza meritorie a bunurilor supranaturale ale cerului şi îi pot da astfel un drept la recompensa cerească. Aceasta, pentru că există o anumită conformitate sau proporţionalitate între starea de graţie a omului care face aici faptele şi fericirea cerească, fericire care e tot o stare de graţie[146]. Viaţa eternă aflându-se în germene încă de aici în omul justificat, fericirea cerească la care ajunge omul acesta prin trăirea în ea se poate spune că e doar ultimul punct al unei dezvoltări organice.

De aceea, pe când omul natural nu poate face nici o faptă care să merite viaţa eternă, pentru că între finit şi infinit este o disproporţie totală şi pentru că se află, ca păcătos, sub povara unei datorii infinite şi sub mânia lui Dumnezeu, omul care lucrează mânat de graţie merită acea viaţă, pentru că are de pe acum o conformitate sau o condemnitate cu fericirea cerească.

Dacă meritul pentru cer e condiţionat de graţia sfinţitoare, care dă faptelor omului o valoare corespunzătoare cerului, urmează că o treaptă mai înaltă a graţiei sfinţitoare ridică şi meritul.

b) O a doua condiţie care întemeiază meritul este promisiunea recompensei din partea lui Dumnezeu. Deci, între starea de graţie, în care se săvârşesc faptele şi recompensă, nu e o proporţionalitate de aşa natură încât ea să dea creaturii un drept veritabil asupra Creatorului, împotriva voii Lui. El rămâne stăpân absolut şi suveran. Între valoarea faptei omului justificat şi recompensa cerească nu e aceeaşi proporţionalitate ca între muncă şi salariu. Cu alte cuvinte, proporţionalitatea e numai relativă, adică n-ajunge numai ea pentru a întemeia un drept veritabil, ci mai e necesar ca Dumnezeu să Se fi angajat să dea această recompensă[147].

Cum poate obţine o creatură un drept faţă de Dumnezeu? La întrebarea aceasta, teologia catolică a dat un răspuns, în care se trădează concepţia că fericirea cerească cu care recompensează Dumnezeu pe oameni e o categorie de bunuri create. Numai ele pot forma obiectul tranzacţiei între Dumnezeu şi făpturi. Iată acel răspuns: „Prin transferarea unui drept, Dumnezeu renunţă într-o anumită măsură la exerciţiul suveranităţii sale. Dar cum exerciţiul suveranităţii absolute asupra tuturor creaturilor este necesar pentru obţinerea scopului suprem care este propria Sa glorificare, Dumnezeu nu poate niciodată renunţa la suveranitatea Sa absolută. Dumnezeu poate renunţa, în anumite cazuri, la suveranitatea Sa relativă, când e vorba de bunuri create care n-au o conexiune necesară cu scopul suprem. În raport cu concesiunea acestor bunuri, Dumnezeu se poate lega faţă de creaturile sale în

[144] Schwane, op. cit., p. 367.

[145] Expunerea aceasta este luată în general după Schwane, op. cit., p.365-382, care rezumă pe teologul spaniol Ripalda.

[146] Suarez zice: „Sicut gratia habet proportionem cum vita aeterna tanquam cum ultimo fine, ita opera gratiae habent proportionem et condignitatem cum eodem fine tanquam media, et illi maxime proportionata".

[147] Schwane, op. cit., p. 374.

interesul însuşi al acestor creaturi, poate renunţa la suveranitatea pe care o are asupra acestor bunuri"[148].

În ce constă dreptul pe care îl are omul la ceva sau asupra a ceva (ad rem sau in re), deci şi dreptul pe care îl are omul prin faptele sale bune la recompensa cerească? El e „o putere în virtutea căreia cel ce are dreptul la acel bun poate şi trebuie să considere ca injustă şi ilicită orice acţiune ce tinde să-l priveze de bunul său împotriva voii sale. E clar că omul nu poate să apeleze la forţă pentru a cere acest drept pe care îl are faţă de Dumnezeu. Dar stăpânirea de care se bucură asupra lui constă în puterea, adică în facultatea de-a dispune liber de bunul său, în aşa fel că ar putea considera ca ilicită orice acţiune care ar tinde să-l priveze de el împotriva voii Sale"[149].

5.4.1.3. Critica doctrinei catolice a meritului

Precum se poate vedea, ne aflăm în plină terminologie juridică; raportul omului cu Dumnezeu s-a transformat într-un raport contractual. E o legătură cu totul deosebită de legătura bazată pe iubire. „Această legătură nu se face de dragul iubirii, ci de dragul folosului său, al avantajului personal. Acest principiu de drept a fost introdus şi în concepţia religioasă a creştinilor romano-catolici, în confesiunea lor. În învăţătura despre mântuire, adică despre modul de dobândire a vieţii veşnice, s-au introdus noţiunile romane despre raporturile reciproce de drept între om şi Dumnezeu... Tot ce face omul, nu face, în esenţă, din dragoste către Dumnezeu, ci din dorinţa de-a căpăta răsplata datorată"[150].

Se poate arăta în concret cum faptele săvârşite din iubire şi în unire cu Hristos depăşesc raportul juridic al omului cu Dumnezeu şi noţiunea de merit, împreună cu toate contrazicerile inerente acestui raport.

Vom evidenţia cum: a) iubirea între om şi Dumnezeu şi b) unirea omului cu Hristos în Duhul Sfânt, Care e izvorul acestei iubiri, creează un raport deosebit de cel juridic şi face imposibilă întrebuinţarea termenului de merit, dând faptelor bune un alt rost.

Când omul face ceva din iubire faţă de semenul său, nu se gândeşte la meritul faptei sale. Iubirea îl face să nu se gândească deloc la interesul său, ci numai la celălalt. E drept că el vrea să câştige iubirea celuilalt. Dar dacă ar încerca s-o câştige într-o formă juridică, argumentându-şi dreptul la iubirea aceluia, pretinzând-o chiar, ar împrăştia din sufletul celuilalt dispoziţia iubitoare. Iubirea nu pretinde nimic şi iubirea nu se pretinde. Iubirea e un act gratuit care se dă aceluia care, departe de a pretinde ceva, se uită cu totul pe sine, se jertfeşte pe sine. Iubirea e chenoză voluntară a unei persoane, pentru a face să crească cealaltă persoană. Numai această chenoză trezeşte iubirea în cealaltă persoană tot în sens de chenoză. În acest sens iubirea merge până la moarte; dar chiar prin aceasta ea e viaţă şi e încoronată prin viaţă, adică de iubirea celui iubit.

Numai această natură o poate avea raportul între om şi Dumnezeu. Ne-a arătat-o Fiul lui Dumnezeu, Care S-a dat pe Sine la moarte pentru noi şi Care, prin împărtăşirea trupului Său jertfit, toarnă şi în noi duhul de jertfă pentru Dumnezeu.

Această chenoză a omului în faţa lui Dumnezeu pe Care-L iubeşte, este exprimată în doctrina ortodoxă şi prin smerenie. Ea trebuie să însoţească toate faptele bune, toate virtuţile

[148] Schwane, op. cit, p. 374.

[149] Schwane, op. cit.,p. 375.

[150] Aşa caracterizează Serghie Starogradeţky, fostul patriarh al Moscovei, concepţia catolică despre merit în opera sa: **Pravoslavnoe ucenie o spasenii**, Petersburg, 1894. După rezumatul episcopului Gurie, **Patriarhul Sergie ca teolog**; în vol. **Patriarh Sergii i ego duhovnoe Naslestvo**, Moscova, 1947, p. 106.

omului. Ba, fără smerenie, spun asceţii Răsăritului, virtuţile nici nu sunt virtuţi; „Substanţa bogăţiei e aurul; a virtuţii, smerenia. Precum deci cel lipsit de aur este sărac, chiar dacă nu pare celor din afară, aşa fără smerenie nevoitorul nu va fi virtuos"[151]. Dar gândul la merit, n-ar anula în om sentimentul smereniei? Ba ideea meritului este înlăturată categoric când se spune în scrierile ascetice că omul nu-L poate face pe Dumnezeu dator prin faptele sale. „Mergi la puţinătatea şi nimicnicia furnicii, o, leneşule şi neiscusitule, şi învaţă de la ea, că nu are lipsă de bunătăţile (virtuţile) noastre Dumnezeu Cel fără lipsuri şi prea plin, ci dăruieşte din belşug şi mântuieşte prin har, pe toţi cei ce voiesc aceasta cu mulţumire, deşi primeşte cu iubire de oameni lucrarea cea după putere. Deci, dacă te osteneşti ca un datornic pentru bunătăţile care ţi s-au dat mai înainte de către El, bine faci şi aproape îţi este dumnezeiasca milă. **Dar dacă te socoteşti că-L faci pe Dumnezeu dator pentru bunătăţile pe care crezi că le săvârşeşti, te-ai rătăcit din calea cea dreaptă**. Căci cum ar fi dator binefăcătorul? Totuşi aleargă aşa ca un năimit şi înaintând câte puţin, vei lua prin mila lui Dumnezeu ceea ce cauţi"[152].

Diferenţa între catolici şi ortodocşi în chestiunea aceasta, provine şi din faptul că, după catolici, ceea ce obţine omul în viaţa viitoare sunt o seamă de bunuri supranaturale, dar create[153], pe când, după ortodocşi, obţine pe Dumnezeu Însuşi. Dar dacă poţi obţine de la cineva anumite lucruri pe care le posedă, prin revendicări juridice, nu-l poţi obţine pe el însuşi decât prin iubire. Nimenea nu ţi se dăruieşte când pretinzi că ai un drept asupra lui. Cu cât te socoteşti mai nevrednic de aceasta, cu atât ţi se dăruieşte mai uşor, mai sigur.

Iar între smerenie şi efortul făptuitor, manifestat în fapte bune şi virtuţi, nu e o antinomie, cum s-a afirmat de unii. Cel smerit socoteşte mereu că a făcut prea puţin pentru lauda lui Dumnezeu şi în această socotinţă are un impuls spre tot mai mult pentru lauda lui Dumnezeu Cel nemărginit în putere şi bunătate. Chiar între fiinţele umane, cea care iubeşte socoteşte că niciodată nu poate face destul pentru a produce plăcere celei iubite, pentru a arăta prin faptele sale preţul ce i-l acordă aceleia şi că niciodată nu poate să „merite" atenţia aceleia. Cu atât mai mult cel ce iubeşte pe Dumnezeu îşi pune faptele în raport cu o normă infinită. Dimpotrivă, cel care face fapte pentru a se impune, pentru a pretinde o răsplată, se grăbeşte să le socotească ajunse la măsură, pentru că aceasta este dispoziţia omului pornit să pledeze pentru sine. Acesta le pune în raport cu o normă foarte precisă şi foarte redusă. Pe când smeritul socoteşte faptele sale mai mici decât sunt, cel care-şi caută meritul, le socoteşte mai mari de cum sunt[154]. Aşa se face că în catolicism, teoria meritelor pentru fapte a dus la teoria suprameritelor (a meritelor prisositoare), pe care le câştigă unii credincioşi. Dar despre aceasta se va trata mai încolo.

Din cele spuse până acum, se poate constata că la baza învăţăturii ortodoxe despre faptele bune, ca expresie a iubirii faţă de Dumnezeu, a micşorării proprii pentru a face să se mărească prezenţa divină, conştiinţa ei, stă o concepţie de comuniune între om şi Dumnezeu, pe când la baza învăţăturii catolice, în care omul contează pe un merit al faptelor sale, cu un drept la răsplată, stă o concepţie contractuală care face pe om şi pe Dumnezeu exterior unul altuia, care face pe om să-şi distingă precis sfera sa de interese în faţa lui Dumnezeu. Teoria contractuală în loc de a concepe raportul între om şi Dumnezeu ca un raport de iubire, îl

[151] Ilie Ecdicul, **Culegere din sentinţele înţelepţilor strădalnici**, cap. 40, **Filocalia, IV**, p. 287.
[152] Teognost, **Despre făptuire, contemplaţie şi preoţie**, cap. 31, **Filocalia IV**, p. 160.
[153] Schwane, **op. cit.**, p. 374.
[154] Ilie Ecdicul, **op. cit.**, cap. 42; **Filocalia IV**, p. 287: „Cel ce se urcă în smerita cugetare, coboară mai jos decât faptele sale. Dar se suie mai sus cel ce nu o are pe aceea. Acesta nu rabdă să se măsoare de bună voie cu cei mai mici. De aceea îşi arată întristarea pentru neşederea în fruntea mesei", Cap. 43, ibid: „Bine este nevoitorului să cugete că e mai mic decât faptele lui, dar să facă lucruri mai mari decât frica lui".

concepe mai degrabă ca un raport de neîncredere reciprocă. Contractul este un echilibru convenit între doi factori care fonciari își sunt ostili. În concepția catolică omul e aici, Dumnezeu acolo, iar la mijloc, în „ordinea supranaturală", dar creată a grației, a „cerului", bunurile care formează obiectul tranzacției juridice. Împlinind omul anumite condiții, poate sili juridic pe Dumnezeu să-i cedeze acele bunuri. În concepția ortodoxă nu e decât Dumnezeu și omul. Omul nu vrea să dobândească altceva decât pe Dumnezeu. Dar pătrunderea omului în intimitatea lui Dumnezeu, nu se poate face decât prin iubire, nu prin prezentarea unor titluri de drept.

Faptele omului sunt manifestări ale iubirii de Dumnezeu și mijloace de întărire a ei, nu mijloace de câștigare a unor merite. Ca atare ele presupun de la început o anumită unire a omului cu Dumnezeu și face să sporească această unire. Am arătat în deosebite rânduri că prin harul necreat omul e unit nemijlocit cu înseși persoanele Sfintei Treimi, la început mai puțin conștient, pe urmă tot mai conștient. Pe măsură ce omul înaintează în săvârșirea faptelor bune, cunoaște pe Dumnezeu ca prezent în sine. Sf. Marcu Ascetul spune: „Drept aceea, o, omule, care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea pentru care ai luat puterea și te pregătești ca să primești arătarea Celui ce locuiește întru tine"[155]. Iar Sf. Maxim Mărturisitorul ne asigură că „ființa virtuții este Hristos"[156]. Sf. Diadoh al Foticeei spune și el că „harul lui Dumnezeu Se sălășluiește în însuși adâncul sufletului. Deoarece din însuși adâncul inimii simțim izvorând dragoste de Dumnezeu, când ne gândim fierbinte la El"[157]. Prin faptele săvârșite din dragoste, dar și dintr-o anumită unire cu Dumnezeu, omul sporește la cunoașterea lui Dumnezeu în sine și pe măsură ce-L cunoaște Îl iubește și mai mult. Dragostea îl mână pe om la fapte și prin fapte crește la și mai multă dragoste, ele izvorăsc din unirea cu Dumnezeu, ca să-l ducă la tot mai multă unire. Iar în comuniunea cu Dumnezeu are încă de aici începutul vieții de veci.

Fără îndoială și catolicismul admite că omul are încă pe pământ în grația primită un început al bunurilor veșnice. Dar grația aceasta fiind creată, prin ea nu are omul pe Dumnezeu Însuși. Chiar dacă ea e și semn al iubirii și omul la rândul său e purtat și de iubire față de Dumnezeu, nu este o iubire care deschide pe unul altuia, ci o iubire care-i lasă precis separați unul de altul, o iubire care gândește pe celălalt, nu-l trăiește, o iubire care lasă posibilă mentalitatea contractuală.

5.4.1.4. Omul dobândește prin fapte o vrednicie

Desigur, omul purtat de iubire față de Dumnezeu nu e lipsit de o anumită calitate, cum nu sunt lipsite nici faptele lui bune izvorâte din iubire. Fericirea cerească stă în raport cu această calitate, precum nefericirea veșnică stă în raport cu lipsa ei. Fericirea și nefericirea veșnică nu se adaugă arbitrar, extern la om, ca în concepția calvină, ci există o corespondență între ele, dar nu una care se realizează juridic, exterior ca la catolici, ci organic. Sfânta Scriptură vorbește de o „răsplată" pe care o dă Dumnezeu omului după faptele lui (Mt 5, 12; 20, 8; 16, 27), de o corespondență strânsă între faptele bune din viața aceasta și fericirea cerească (Mt 19, 21; 25, 34 urm., 1 Tim 4, 8; Rm 2, 11), de „făgăduința" lui Dumnezeu de a încununa cu fericirea veșnică faptele cele bune (I Tim 4, 8; Iac 1, 12), ba chiar de întemeierea răsplății faptelor pe

[155] **Despre Botez, Filocalia I**, p. 290.
[156] **Ambig.** P.G. 91, 1081.
[157] **Op. cit.**, cap. 79; **Filocalia I**, p. 370.

„dreptatea lui Dumnezeu (2 Tes 1, 5), spunându-se că Dumnezeu ar fi „nedrept" dacă n-ar lua aminte la ostenelile oamenilor din dragostea faţă de El (Evr 6, 10).

Totuşi, nici Sfânta Scriptură, nici Sfinţii Părinţi nu vorbesc de un „merit" al omului, termen primejdios pentru moralitatea credinciosului, care orice virtuţi ar fi dobândit, trebuie să rămână smerit, cugetând că n-a făcut nimic vrednic de răsplata dumnezeiască şi cu atât mai mult trebuie să depărteze de la el socotinţa că prin faptele sale ar putea sili pe Dumnezeu să-l răsplătească în baza vreunui contract. Corespondenţa în concepţia ortodoxă e organică, pe când în catolicism e juridică.

În loc de merit Sfinţii Părinţi vorbesc regulat de vrednicie ἀξία. Se cade deci să precizăm sensul acestui cuvânt şi deosebirea lui faţă de merit, adică să precizăm de ce natură e raportul pozitiv care se stabileşte între calitatea omului şi a faptelor lui şi fericirea sau nefericirea veşnică. Sfântul Apostol Pavel spune: „Cel ce mănâncă pâinea şi bea paharul Domnului cu nevrednicie (ἀναξίως), vinovat va fi Trupului şi Sângelui Domnului. Deci să se cerce pe sine omul şi aşa să mănânce din pâine şi să bea din pahar"[158]. Vrednicia se câştigă printr-o pregătire, dar ea nu înseamnă un merit, un drept, ci o stare întrucâtva adecvată cu ceea ce se primeşte, o curăţie a sufletului şi a trupului. Când omul îşi curăţă casa pentru a primi cum se cuvine un oaspete care-l covârşeşte prin demnitatea lui, nu înseamnă că prin curăţire şi-a câştigat un drept, un merit la vizitarea casei sale de către acel oaspete, că îl poate sili să-l cerceteze. De aici vine faptul că vrednicia se exprimă în termeni contradictorii: omul trebuie să primească cu vrednicie Trupul şi Sângele Domnului, dar în acelaşi timp îşi dă seama că nu e vrednic. E vrednic întrucât s-a curăţit, dar nu e vrednic întrucât nu are drept la primirea Trupului şi Sângelui şi curăţia lui nu e pe măsura a ceea ce primeşte. Vrednicia înseamnă o dispoziţie, o capacitate pentru a fi aproape de Dumnezeu, pentru a sluji Lui. Când arhiereul declară pe un om hirotonit „vrednic", nu înţelege că şi-a câştigat merite pentru slujba la care a fost introdus, ci că este apt pentru ea[159].

Deci, vrednicia înseamnă nu un drept la ceva, ci o aptitudine pentru acel ceva. În cazul nostru, vrednicia ce şi-o câştigă omul prin faptele bune e capacitatea de a primi cereasca fericire ca sălăşluire desăvârşită a lui Dumnezeu în el. Vrednicia e o deschidere treptată a omului pentru Dumnezeu şi ea se obţine mai mult prin lucrarea lui Dummezeu. Această deschidere se manifestă negativ ca smerenie sau lipsă de patimi, iar pozitiv ca iubire. Smerenia sau lipsa de patimi exprimă o golire a omului de sine, o uitare de sine, pentru a-şi umple preocuparea şi prin aceasta şi fiinţa exclusiv de Dumnezeu, lucru pe care îl exprimă iubirea. Virtuţile nu sunt decât trepte pe care omul urcă spre lipsa de patimi sau spre smerenie şi spre iubirea de Dumnezeu, această totală deschidere a firii lui pentru Dumnezeu.

Căci nu ajunge o deschidere momentană, sentimentală, a omului pentru Dumnezeu, ci e necesară o deschidere ca stare permanentă şi adâncă. E o stare care nu mai lasă „nici o piedică între mintea omului şi Cuvântul"[160], o stare care se obţine prin curăţirea petelor patimilor de pe inimă, care impiedică vederea lui Dumnezeu, prin străveziul ei. Iar nevrednicia înseamnă contrariul: opacitatea, necurăţia, slăbiciunea puterilor spirituale de a primi şi vedea pe

[158] 1 Co 11, 27-28.

[159] La Liturghie preotul se roagă pentru catehumeni: „şi-i **învrednicească** la vreme potrivită de baia naşterii celei de a doua, de iertarea păcatelor şi de veşmântul neîntinării". Aceştia nefiind botezaţi, nu poate fi vorba la ei de un merit, chiar după catolici. Preotul se roagă să fie făcuţi apţi pentru primirea harului botezului. Iar la rugăciunea I-a pentru credincioşi, se roagă: „Fă-ne a fi **vrednici** să-Ţi aducem rugăciuni, cereri şi jertfe fără de sânge pentru tot poporul Tău". E o idee care se repetă de multe ori la Sfânta Liturghie.

[160] Sf. Maxim Mărturisitorul, **Răspuns către Talasie**, 11, **Filocalia III**. p. 43.

Dumnezeu, arătate într-un egoism general care se exprimă pe plan sufletesc mai ales ca mândrie, iar pe cel trupesc, ca o căutare de plăceri[161]. Tocmai fiindcă nu e un drept, vrednicia e o stare care se exprimă prin termeni contrazicători: pe de o parte, e o simplă deschidere, o golire totală a omului de sine, pe de alta e numita vrednicie și se obține prin virtuți, care sunt expresii de putere, încorporări ale puterii lui Hristos. Pe de o parte, se cere vrednicie pentru împărtășirea cu Sfintele Taine, pe de alta cel ce se împărtășește declară necontenit: nu sunt vrednic.

Și, de fapt, starea aceasta e și una și alta. E o deschidere, dar o deschidere niciodată îndestulătoare pentru nesfârșitul dumnezeiesc și mai ales o deschidere care nu dă prin ea însăși un drept. Sau cu cât e omul mai duhovnicesc, cu atât se simte mai golit de tot ce e al său, însă în același timp învrednicit de Dumnezeu cu o mai bogată prezență a Lui. Se simte prin sine nimic, slab, iar prin Dumnezeu simte în sine o bogăție fără margini. „Când sunt slab atunci sunt tare", spune Sf. Ap. Pavel (2 Co 12, 10). Simte în sine o fericire, o putere nemărginită, dar simte totodată că ea nu e de la el.

Dar nu numai virtuțile, ca deprinderi bune în diferite direcții, care se formează prin fapte bune săvârșite cu regularitate, ci și faptele bune disparate, neconsolidate în virtual, își au valoarea lor, creând în om puțina deschidere în sensul amintit, lăsând o ușoară dâră (trăsătură) de vrednicie. Orice virtute începe de altfel de la fapte mai mult sau mai puțin disparate, care cu timpul ajung la tot mai multă regularitate.

În orice caz, numai întrucât pornesc dintr-o dispoziție sufletească față de Dumnezeu și numai întrucât întăresc acea dispoziție, adică acea vrednicie, faptele au o valoare, adică numai întrucât pornesc din credință și sporesc credința și iubirea față de Dumnezeu. Acesta e motivul pentru care învățătura ortodoxă subliniază necesitatea ca faptele și credința, care mențin și sporesc starea de îndreptare a omului, să fie legate organic. Nu numai faptele au nevoie de credință pentru a-și vădi sinceritatea, ci și credința are nevoie de fapte pentru a se întări, pentru a progresa prin toate virtuțile spre iubire, cu alte cuvinte nu numai manifestările au trebuință de un izvor, ci și izvorul sau firea omului, începută a se deschide prin credință, se lărgește, crește, se curăță prin fapte, se așază într-o comuniune tot mai deplină cu Dumnezeu și cu semenii. Faptele sunt rodul necesar al credinței, cum fructele sunt rodul pomului. Catolicismul, deși cere pentru justificare ca și noi, atât credință, cât și fapte, nu le concepe atât de organic legate, pentru că n-are motiv să le conceapă astfel. Pentru el faptele au rostul să înmulțească în cartea de conturi, ținută pentru Dumnezeu, creditul omului și drept urmare debitul lui Dumnezeu; ele nu au rostul de-a modifica firea nemodificabilă a celui ce le săvârșește, dându-i acea „vrednicie" intrinsecă, acea capacitate de a-i primi pe Dumnezeu. În concepția ortodoxă, prin fapte se dezvoltă firea omului sub aluatul credinței.

Vrednicia omului, în sensul în care s-a expus, se împacă perfect cu smerenia lui, cum nu se împacă conștiința meritului cu ea. Omul deschis lui Dumnezeu e omul care se socotește ca nimic. Cel ce iubește se socotește cu totul nevrednic de atenția ce i-o dă ființa iubită. De aceea, spune Iisus: „Când veți face toate cele poruncite vouă, ziceți: slugi netrebnice suntem, că ceea ce eram datori să facem, am făcut" (Lc 17, 10). În aceasta constă și **vrednicia** lui, dar vrednicia aceasta nu și-o vede el, ci i-o vede cel pe care-l iubește.

[161] Sf. Maxim Mărturisitorul, **Răspuns către Talasie, Filocalia III**, p. 44: „Iar întunericul este ignorarea totală și deplină a harului dumnezeiesc, ignorare de care fiind străbătuți cu totul prin buna plăcere a voii lor, nu se pot bucura de primirea fericită și prea strălucită a luminii celei atotcurate, cheltuindu-și toată puterea cugetării dată lor după fire în preocuparea cu nimicul. În sfârșit, ce vor păți în ziua înfricoșată a judecății, numai Dreptul Judecător o știe, Care va da fiecăruia **răsplata cea dreaptă după vrednicie** și va împărți după măsura răutății felul osândei".

5.4.1.5. Meritele prisositoare, indulgenţele şi critica lor

Concepţia catolică despre meritul faptelor a dus şi la teoria **meritelor prisositoare** ale sfinţilor şi la cea în legătură cu ea despre o prea categorică separare între porunci şi sfaturile evanghelice. Dacă meritul e un termen nepotrivit şi primejdios pentru raportul de iubire al omului cu Dumnezeu, cu atât mai mult e nepotrivit şi primejdios termenul de merit prisositor[162]. După teoria meritelor prisositoare, omul poate să-şi câştige un drept asupra unor bunuri care întrec trebuinţa lui de fericire veşnică. Surplusul acesta de merit şi de fericire echivalentă poate fi trecut apoi altor oameni care au mai puţin[163]. Pe de o parte avem aici o grozavă înălţare a omului şi o uitare a smereniei pe care o datorează lui Dumnezeu, pe de alta o accepţiune cu totul minoră şi superficială a destinului uman, o ignorare a capacităţii de nesfârşită desăvârşire a firii umane prin Dumnezeu[164]. Atât faptele prin care câştigă omul fericirea eternă, cât şi acea fericire sunt concepute ca legate cumva exterior de om şi tot exterior legate şi între ele. În realitate, faptele sunt mijlocul unei desăvârşiri necontenite a firii umane. Niciodată nu ajunge omul la o desăvârşire-limită, peste care n-ar mai avea de făcut alte fapte, sau dacă le-ar face ele n-ar mai putea contribui la desăvârşirea lui. Iar fericirea e tocmai starea aceasta de desăvârşire şi cum desăvârşirea nu are o limită, aşa nici fericirea nu are, ca să poată spune omul că a ajuns la limita fericirii lui şi nu mai are nevoie de fericirea care i se dă de aici înainte. Cunoaşte şi învăţătura ortodoxă o limită a faptelor omului. Dar nu o limită care echivalează cu suficienţa lor, o limită peste care omul nu mai are nevoie să treacă, pentru că a atins fericirea, dar peste care poate trece, dacă vrea, ci o limită provenită din mărginirea puterilor lui, o limită peste care omul nu poate trece, nu una peste care nu are nevoie să treacă. Există o limită a puterilor umane dincolo de care ele se odihnesc, lăsând loc lucrării pure a harului dumnezeiesc. E o limită care de obicei nu este atinsă decât de unii Sfinţi şi numai în anumite momente în viaţa aceasta, dar ea este apanajul vieţii viitoare. Şi până la acea limită ar fi dator să ajungă fiecare, ca să pună în lucrare deplin puterile primite de la Dumnezeu. Deci, nimenea nu poate trece peste ceea ce este dator. Fericirea însă nu are limită, e fără hotar. Şi nu numai a Sfinţilor, ci a tuturor celor ce se duc la bine[165]. Aşadar, departe de a putea face omul fapte mai multe decât

---

[162] **Mărturisirea lui Mitrofan Critopol**: „Deci nici de aceasta (de Născătoarea de Dumnezeu), nici de vreun altul dintre sfinţi nu zicem că are vreun drept sau vreun merit la Dumnezeu – să nu fie! – căci Dumnezeu nu e dator nimănui, ci toată zidirea cuvântătoare, văzută şi nevăzută, Îi datorează prea multe şi nesfârşit, Lui. Iar a spune că sfinţii au nişte merite la Dumnezeu şi chiar prisositoare, prin care să mântuiască pe păcătoşi şi drept urmare să ofere, cum socotesc aceia, prisosinţele sfinţilor spre folosul celor ce vreau să le vândă ca pe nişte legume, aceasta e cu adevărat o injurie a Bisericii" (cap. 17, la I. Mihălcescu, **Die Bekentnisse**, pag. 241-242).

[163] Expunând spiritul întregii concepţii catolice despre merit şi supramerit, Homiacov spune: „Un proces etern, o discuţie eternă asupra drepturilor contradictorii înaintea jurisconsulţilor spirituali ai Romei papale, acestea sunt raporturile care au înlocuit uniunea intimă, pe care venirea lui Hristos a stabilit-o între Creator şi creatura Sa. Înarmat cu o carte de conturi în dublă partidă, în care pasivul este reprezentat de păcate şi activul de fapte bune (ajutate, e drept, de Mântuitorul), omul va pleda de aci înainte împotriva lui Dumnezeu şi va afla un judecător favorabil în cazuistul roman. De va fi cetăţean al statului eclesiastic şi servitor supus al şefilor săi, el va deveni acţionar al paradisului în schimbul unei taxe destul de modice de fapte bune şi gânduri pioase; surplusul, dacă-l are, se va putea converti într-un mic capital mobil, de care va putea dispune în întregime; deficitul, dacă există, va putea fi acoperit printr-un împrumut negociat la capitaliştii mai bogaţi. Balanţa stabilindu-se astfel de la sine, Dumnezeu nu va avea nici un rol aci" (**L'Eglise latine et le Protestantisme**, p. 151-152).

[164] Teofan Monahul, **Scară, Filocalia IV**, p. 323, vorbeşte de „desăvârşirea nesfârşită", spunând că treapta aceasta ultimă a scării „are o lăţime nehotărmurită".

[165] Sf. Maxim Mărturisitorul, **Răspuns către Talasie, 22, Filocalia III**, p. 72: „Aşadar aici găsindu-ne în stare de activitate, vom ajunge odată la sfârşitul veacurilor, luând sfârşit puterea şi lucrarea noastră prin

fericirea care i se poate da lui personal, dimpotrivă faptele lui rămân infinit mai prejos decât fericirea dumnezeiască, decât desăvârşirea nesfârşită pătimită, sau primită în dar. Nu omul este cel ce dă lui Dumnezeu mai mult decât are nevoie să primească de la El, ci Dumnezeu îi dă nesfârşit mai mult decât I-a dat omul. Dacă Dumnezeu nu i-ar da omului nesfârşită fericire, ci numai echivalentul faptelor lui mărginite, omul ar fi veşnic nefericit, căci o fericire limitată, o fericire cu goluri nu este fericire. Omul e făcut pentru o nesfârşită desăvârşire sau fericire. Natura lui are o sete nesfârşită de desăvârşire. Dar omul nu poate ajunge decât până la un punct din această desăvârşire prin puterile sale, chiar ajutat de har. Dumnezeu adaugă însă la ceea ce a obţinut omul prin puterile lui, răsplata sa nesfârşită, „însutită". Omul dă prin faptele sale ceva finit, Dumnezeu îi dă infinitul, îndumnezeirea după har. Catolicismul îşi întemeiază teoria despre meritele prisositoare şi pe o despărţire prea rigidă între porunci şi sfaturile evanghelice. După învăţătura catolică, omul este dator să împlinească poruncile lui Hristos, dar cel ce ia asupra sa împlinirea sfaturilor evanghelice, care echivalează cu voturile monahale: castitatea, sărăcia şi ascultarea totală, face ceva mai presus de datoria sa. Drept aceea, cei ce împlinesc numai poruncile „intră în viaţă", cei ce împlinesc şi sfaturile „dobândesc comoară în cer", aşadar un prisos de care n-au trebuinţă (Mt 19, 21).

Dintre teologii ortodocşi, Andrutsos recunoaşte o deosebire între porunci şi sfaturi pe plan obiectiv, în sensul că toţi sunt obligaţi să împlinească poruncile, dar nu toţi sunt obligaţi să împlinească şi sfaturile. Dar din punct de vedere subiectiv, adică al cugetului celui ce împlineşte sfaturile, această deosebire o consideră cu totul inconsistentă sau cel puţin relativă. „Este inconsistentă, întrucât fapta superioară datoriei are o valoare adevărată numai când cel ce o împlineşte simte că, săvârşind-o, nu face nimic altceva, decât datoria sa... Şi este relativă, întrucât ceea ce pe o treaptă inferioară a dezvoltării apare conştiinţei ca un simplu îndemn, pe o treaptă mai înaltă apare ca o datorie morală elementară... Dacă deosebim în vocea conştiinţei porunca faptelor necesare şi simpla sfătuire a celor supraordinare, dacă sunt neglijate cele din urmă de cei ce le pot, nu vor lipsi primejdiile moleşirii şi ale îngâmfării fariseice, întrucât unii se vor muia ca cei ce au depăşit cercul activităţii lor morale, alţii din îngâmfare se vor deosebi pe ei, disprețuind pe alţii, ca unii ce au făcut ceva mai presus de datorie"[166]. De aceea, Andrutsos nu admite să fie numite aceste fapte supraordinare (opera supererogatoria), ci numai extraordinare. Şi continuă: „Desigur, nu pentru fiecare este o datorie fecioria, devotarea totală lui Dumnezeu, departe de lume şi slujirea aproapelui; dar sunt împrejurări când fecioria, fiind mai potrivită slujirii Celui Prea Înalt, devine credinciosului datorie. Şi, în general, dacă cineva se simte în stare, sau îndemnat de Dumnezeu să ia o astfel de slujire, ceea ce se afla mai presus de datoria lui, devine pentru el datorie „şi călcarea acestei datorii e şi ea vrednică de pedeapsă", cum vrednic este de pedeapsă tânărul bogat.

Pe cât de păgubitoare vieţii religioase este teoria meritului şi a suprameritului, tot pe atât de păgubitoare este doctrina catolică a indulgenţelor, care slăbeşte efortul personal al omului spre desăvârşire, liniştindu-l cu ideea că poate fi mântuit prin efortul altora.

---

care activăm, iar în veacurile ce vor veni, pătimind prefacerea îndumnezeirii prin har, nu vom fi în activitate, ci în pasivitate, de aceea nu vom ajunge niciodată la sfârşitul îndumnezeirii noastre... Atunci vom lăsa să se odihnească, deodată cu cele mărginite prin fire, şi puterile noastre dobândind ceea ce nu poate dobândi nicidecum puterea cea după fire, deoarece firea nu are puterea de a cuprinde ceea ce este mai presus de fire". Sfântul Grigore Palama, în Cuvântarea III din prima triadă, spune: „Căci a deosebi pe Dumnezeu de toate făpturile, o poate face orice credincios; încetarea oricărei activităţi mintale însă, şi unirea ulterioară cu lumina de sus, fiind oarecum o pătimire şi un final îndumnezeitor, se întâmplă numai la cei cu inima curăţată şi plină de har".

[166] Hr. Andrutsos, Simbolica, p. 268.

Papa are o „putere nelimitată" în materie de indulgenţe. Cardinalii, episcopii, vicarii şi prefecţii apostolici au ca puteri ordinare pe cele precizate în Codicele dreptului canonic: Cardinalii au puterea de-a da indulgenţe 200 de zile pe an pentru locurile, institutele şi persoanele de sub jurisdicţia lor; arhiepiscopii 100 de zile pe an în provinciile lor etc.[167]. Indulgenţele papale se pot aplica sufletelor din purgatoriu, ale prelaţilor inferiori nu se pot[168].

Doctrina catolică a indulgenţelor face mai întâi o separare între păcatele grele şi cele uşoare. Apoi una între vina păcatelor şi pedepsele lor. Păcatele grele atrag după ele, pe lânga vină, pedepse eterne şi temporale, cele uşoare, numai pedepse temporale. În Taina Pocăinţei se iartă numai vina păcatelor grele şi uşoare şi pedepsele eterne ale păcatelor grele, pentru satisfacţia adusă de Hristos. Pedepsele temporale ale ambelor feluri de păcate nu se iartă pentru satisfacţia adusă de Hristos, ci pentru ele trebuie să dea penitentul o satisfacţie prin anumite fapte. Dacă nu dă o satisfacţie pentru ele, va merge în purgatoriu, unde va suporta cuvenita satispătimire, înainte de-a merge la rai. De datorita satisfacţie pe pământ sau satispătimire din purgatoriu scapă prin indulgenţe, care trec la rubrica lui cuantumul necesar din satisfacţia prisositoare adusă de Hristos şi de sfinţi.

Dar afirmaţia că vina şi pedepsele eterne se iartă omului pentru jertfa lui Hristos în Taina Pocăinţei, iar pedepsele temporale nu, având să dea pentru ele şi omul o satisfacţie lui Dumnezeu, pe lângă cea dată de Hristos, nu se poate întemeia nici pe Sf. Scriptură, nici pe Sf. Tradiţie. Desigur, deosebirea între vină şi anumite suferinţe suportate de cel ce a greşit, sau anumite eforturi pe care trebuie să le facă chiar după iertarea vinei, e justă şi întemeiată pe Scriptură. Moise, David, Aaron după ce au fost iertaţi, au avut de suportat anumite suferinţe. Dar caracterul acestor suferinţe şi eforturi este pedagogic, ele au rostul de-a întări în bine, pe cel ce a greşit, nu de-a satisface dreptatea dumnezeiască, pentru că odată ce omul a fost iertat şi e nevinovat în faţa judecăţii dumnezeieşti, orice pedeapsă dată spre satisfacerea dreptăţii dumnezeieşti este logic inconsistentă şi ofensatoare pentru sângele ispăşitor al lui Hristos. Este logic inconsistentă, deoarece dacă dreptatea lui Dumnezeu l-a absolvit odată pe păcătos de vina lui, nu mai are nevoie de nici o satisfacţie, iar cel ce ar crede altfel, ar socoti că Dumnezeu, după ce l-a iertat odată pe păcătos, îl declară iar vinovat. Şi este ofensatoare pentru sângele lui Hristos, căci, pe când învăţătura de temelie a Bisericii e că jertfa lui Hristos ne curăţă de tot păcatul, necesitatea unui surplus de satisfacţie din partea noastră nu se poate interpreta altfel decât în sensul că jertfa lui Hristos nu are putere suficientă pentru toate păcatele tuturor oamenilor. Biserica romano-catolică încearcă să facă dependente aceste satisfaceri omeneşti de jertfa de pe Golgota, dar sensul epitimiilor ca satisfaceri ale omului se opune acestei dependenţe[169]. Teologii romano-catolici spun că precum hoţul e iertat cu condiţia să restituie lucrul furat, aşa e iertat şi păcătosul cu condiţia să satisfacă ulterior lui Dumnezeu

[167] Et. Magin, **Indulgences**, art. în Dict. de Théol. cath., vol. VII 2, col. 1622-1623.

[168] **Ibidem**, col. 1631.

[169] Hr. Andrutsos, **op. cit.**, p. 214. De altfel, teoria epitimiilor la catolici nu e lipsită de contradicţii. Ne gândim mai întâi la faptul că ea numeşte pe de o parte eptimiile şi «medicinale», şi cere preoţilor să le dea după dispoziţia spre păcat a penitentului. Dar întrebăm, cum mai e răzbunat Dumnezeu în mod deplin pentru păcatele trecute, în cazul că dispoziţia penitentului impune o scutire totală a lui de epitimii? Suciu spune: «Preotul trebuie să impună satisfaceri medicinale şi corespunzătoare: satisfaceri medicinale prin care să se dezrădăcineze şi să se nimicească habitul sau dispoziţia de a păcătui contrasă prin păcate; satisfacţii corespunzătoare, care adică să fie în proporţie cu mărimea şi cu mulţimea păcatelor. Satisfacerile acestea din urmă sunt pentru pedepsirea păcatului şi pentru răzbunarea păcatelor trecute». (**Dogm. specială**, vol. II, p. 479). O altă contradicţie se arată în precizarea că «nu e necesar ca satisfacerile acestea să se împlinească din partea penitentului înainte de ce el ar primi dezlegarea păcatelor» (p. 480). Dar atunci, iertarea nu mai depinde de ele. Şi dacă omul nu le împlineşte, Dumnezeu îi retrage iertarea?

pentru ofensele ce i le-a adus. Dar aci se ascunde acea concepţie juridică inferioară despre Dumnezeu şi despre raportul omului cu El, pe care am combătut-o la teoria meritelor. Dumnezeu Cel milostiv Care a iertat pe om şi l-a izbăvit de vina eternă, nu poate fi cugetat că păstrează în Sine o scânteie de mânie împotriva omului, pe care o topeşte acesta suportând cu răbdare pedepsele temporale, sau săvârşind faptele de pocăinţă. Nicăieri în Sf. Scriptură nu e înfăţişat Dumnezeu iertând numai pe jumătate.

Această concepţie despre epitimii coboară şi mijloacele căinţii, rugăciunea şi milostenia. Acestea trebuie să fie fapte ieşite din libera pornire a omului ce stă în convorbire cu Dumnezeu şi simte impulsul de a ajuta pe aproapele. Concepute ca pedepse, ele devin ceva supărător şi împovărător. Teologii catolici declară că de fapt ele nasc în mod natural în om întristare şi necaz şi numai în urma unei îndelungate obişnuinţe omul ajunge să nu mai simtă amărăciunea şi povara acestora. Iată ce a devenit rugăciunea din convorbire liberă cu Dumnezeu, spre care trebuia să tindă cineva: povară chinuitoare de care trebuie să caute să se scape cât mai repede – prin împlinire –păcătosul[170].

Această teorie despre împărţirea artificială a pedepselor pentru păcat în eterne, care se iartă, de Dumnezeu şi în temporale, care nu se iartă, ci trebuie satisfăcute, nu corespunde caracterului organic al vieţii şi al raportului omului cu Dumnezeu, ci are un caracter artificial juridic.

Desigur că precum iartă Dumnezeu pedepsele eterne pentru jertfa lui Hristos, ar putea ierta şi pe cele temporale. Dacă nu o face, înseamnă că nu vrea să o facă. Trebuie să i se mai dea o satisfacţie şi din partea omului. Dar fapt curios e că ceea ce nu vrea să ierte Dumnezeu pentru jertfa lui Hristos în taina pocăinţei, iartă papa tot pentru meritul jertfei lui Hristos prin indulgenţe, făcând uz de meritele prisositoare ale acelei jertfe şi de cele ale sfinţilor. Dar cum poate trece papa peste voinţa lui Dumnezeu? Desigur, tot cu voia lui Dumnezeu. Dumnezeu Însuşi a renunţat la iertarea unei părţi din pedepse pentru a le pune sub jurisdicţia papei. Teoria aceasta sustrage de sub puterea lui Hristos, manifestată prin Taina Pocăinţei, o parte din pedepsele oamenilor, pentru a le pune sub jurisdicţia papei, care face uz tot de meritele lui Hristos. Toată teoria e construită evident numai pentru a intercala şi pe papa în opera de izbăvire a credincioşilor, pentru a-i pune pe aceştia în dependenţă de el. Ceea ce nu pot obţine aceştia de la Dumnezeu, pot obţine de la papa.

Dar dacă trecerea meritelor lui Hristos la credincioşi prin indulgenţe apare atât de neîntemeiată, cu mult mai neîntemeiată apare trecerea meritelor sfinţilor la alţi credincioşi prin aceleaşi indulgenţe. Am văzut că nu se poate vorbi despre meritele prisositoare ale sfinţilor. Oricâte fapte ar săvârşi cineva, îşi face numai datoria împlinind legea lui Dumnezeu, legea desăvârşirii, care este infinită. Prin tot ce face cineva, este el însuşi în lucrarea mântuirii sale, în desăvârşirea sa. Nu se poate tăia o secţiune din faptele lui, socotindu-se ca fiind săvârşite pentru alţii. Ceea ce este incontestabil în teoria aceasta e legătura de iubire ce există între Biserica văzută şi cea nevăzută şi rugăciunea sfinţilor ca şi cei ce duc lupta pe pământ împotriva păcatului să se împărtăşească de bunurile dumnezeieşti. Sfinţii ne ajută prin pilda lor, prin rugăciunea lor, prin iubirea lor. Dar ajutorul acesta nu trece mecanic şi exterior de la ei la noi, ci ei ne înrâuresc moral şi lăuntric. Există deci pe de o parte o comunicare directă, personală, între sfinţi şi credincioşi, nu una indirectă prin papa; pe de altă parte, această comunicare are un caracter moral, spiritual, ea depinde de eforturile noastre de îmbunătăţire, nu înseamnă o trecere fizică de merite la rubrica noastră. Ei se roagă pentru noi, ei se silesc să topească învârtoşirea inimii noastre prin dragostea lor. Din ei iradiază ca din nişte aştri, în

[170] Andrutsos, **Simbolica**, p. 215-216.

cuprinsul Bisericii, lumina şi căldura duhovnicească, ce ne foloseşte nouă tuturor. Lumina şi căldura lor nu e pusă sub cheia pontificelui roman, având să ne elibereze câte o părticică cui voieşte.

Teologii catolici se referă, pentru justificarea indulgenţelor, la obiceiul Bisericii vechi de a ierta pe cei căzuţi în idolatrie la cererea martirilor. Obiceiul acesta însă s-ar putea invoca în sprijinul indulgenţelor numai când ele s-ar referi la viaţa prezentă, scurtând sau suspendând epitimiile impuse de Biserică celor ce se căiesc. Dar atunci indulgenţele ar fi de prisos, căci sau acele epitimii ar fi de folos penitenţilor să fie împlinite sau, în cazul că nu le-ar mai fi de folos, ele s-ar scurta sau suspenda fără indulgenţe.

Teologii catolici socotesc indulgenţe şi scurtările sau suspendările de epitimii în Biserica veche, în cazul când penitenţii dădeau dovadă de căinţă mare[171]. Dar faptul că nu se cerea împlinirea deplină a epitimiilor, arată că ele nu aveau rostul de a satisface, ca pedepse, dreptatea lui Dumnezeu, deci suspendarea lor nu se făcea printr-o indulgenţă propriu-zis, ci aveau un caracter pedagogic.

5.4.2. Doctrina protestantă şi ortodoxă în expunere comparativă

5.4.2.1. Doctrina protestantă despre fapte

Învăţătura categorică a întregului protestantism este că omul se îndreptează numai prin credinţă, (sola fide), fără fapte. Şi deoarece omul nu e în stare de nimic bun după cădere, credinţa e creată în el de cuvântul lui Dumnezeu. Ea e creată în următorul fel: prin auzirea cuvântului lui Dumnezeu omul e dus la cunoaşterea păcatului său, în urma cărui fapt apare în el mâhnirea pentru starea sa, mâhnire care s-ar transforma în disperare, dacă după aceea, sub lucrarea graţiei lui Dumnezeu şi a cuvântului Evangheliei, inima lui nu s-ar deschide căinţei şi credinţei[172].

Credinţa după Luther nu e nici una din cele două feluri de credinţe pe care le-am văzut că sunt proprii catolicismului şi pe care le admite şi Biserica Ortodoxă: a) credinţa nedezvoltată în fapte de iubire, ci numai primitoare a adevărurilor revelaţiei, credinţa care coexistă cu păcatul (fides informis) şi b) credinţa însufleţită de iubirea cuprinsă în ea şi manifestându-se prin fapte, singura credinţă care îndreptează (fides charitate formata). Cea dintâi nu o admitea Luther deoarece, considerând credinţa ca lucrare exclusivă a lui Dumnezeu în om, nu putea accepta că există şi o lucrare dumnezeiască lipsită de viaţă şi de efect. Noi însă şi catolicii explicăm această lipsă de putere a credinţei omului, care n-a cuprins întreg omul, din rezistenţa omului sau din nedeplina lui colaborare[173]. Al doilea fel de credinţă nu-l admitea Luther pentru că socotea că prin aceasta se disprețuieşte lucrarea lui Dumnezeu în om şi se înalţă în locul ei lucrarea omului. „Dacă omul aude, zice Luther, că trebuie să creadă, că totuşi această credinţă nu-i ajută şi nu-i foloseşte la nimic, ci trebuie să adauge la ea şi dragostea, care ea dă credinţei puterea şi capacitatea să facă pe om drept, va trage concluzia că omul trebuie să cadă îndată de la credinţă, să se îndoiască şi să cugete că dacă credinţa fără iubire nu-l face drept, ea e nefolositoare şi o nimica toată şi singură dragostea îl poate face drept. Căci dacă credinţa nu

[171] Suciu, op. cit., p. 448.
[172] Form. Concord., Pars II, cap. II, § 50, § 54. Conf. August., art. VII.
[173] Möhler, op. cit., p. 154.

are cu sine dragostea, care îi dă forma justă, adică o face capabilă şi o întăreşte să-l poată face pe om drept, ea nu e nimic. Dar dacă ea e nimic, cum îl poate face ea pe om drept?"[174].

Luther vedea raportul între credinţă şi iubire invers de cum îl văd teologii catolici: nu iubirea însufleţeşte credinţa, ci credinţa însufleţeşte iubirea[175]. Înţeleasă în sens catolic, credinţa, ziceau reformatorii, ar fi ceva mort, inert (otiosa qualitas), ascuns în inima păcătosului, asemenea unei muşte amorţite care începe să se mişte în crăpătură şi să se învioreze când intră acolo soarele. Cu totul dimpotrivă, ziceau ei, credinţa produce în suflet iubirea. Dar nu în această iubire constă puterea ei justificatoare[176]. Credinţa rămâne mereu distinctă şi e mereu la fel de mare, nu creşte prin iubire[177].

Desigur, nici credinţa nu e propriu-zis cauza justificării. Cauza justificării este exclusiv dreptatea lui Hristos. Credinţa însăşi e produsă de aceea în om. Credinţa e şi ea un fruct al dreptăţii lui Hristos, lucrat în om prin Duhul Sfânt[178]. Dar totuşi se zice că omul se justifică prin credinţă, pentru că prin credinţă ia omul cunoştinţă de justificarea lui. Şi întrucât justificarea are loc în momentul în care i se aduce la cunoştinţă prin credinţă, se poate zice că prin credinţă e justificat[179]. Şi se mai spune că e justificat prin credinţă, pentru că prin aceasta se exprimă că omul nu contribuie cu nimic de la sine pentru justificarea sa, ci el crede că o are exclusiv de la Dumnezeu pentru dreptatea lui Hristos. Credinţa exprimă pasivitatea omului în mântuirea sa, pe când iubirea arată o participare activă a omului. Dumnezeu justifică pe om întrucât acesta primeşte, nu întrucât iubeşte[180].

Credinţa aceasta nu trebuie să cuprindă în ea însuşiri morale pozitive, care ar fi o contribuţie pozitivă a omului, ci e numai atitudinea de primire a dreptăţii lui Hristos, ca să se poată spune că omul se justifică per fidem, nu propter fidem[181].

Ce este deci credinţa în concepţia protestantă? Ea nu e simpla cunoaştere despre Dumnezeu (notitia), nici acceptarea cu încredere a cuvintelor cuiva (assensus), în cazul creştinului a învăţăturilor revelate de Dumnezeu, în sensul Evr 11, 1 (numită de cărţile simbolice luterane fides generalis). Ea nu e nici credinţa ca siguranţă neclintită (fiducia), de care Mântuitorul spune că mută munţii (Mt 17, 20), sau pe care o are Iair sau femeia cu curgerea sângelui şi care le-a adus împlinirea dorinţei lor din partea lui Iisus. Credinţa mântuitoare sau justificatoare (fides salvifica, numită şi fides specialis) este încrederea necondiţionată a unui om în meritele lui Hristos şi în justificarea lui prin ele. După Luther, cel ce are această credinţă

[174] Luther, Werke, Wittenb Ausg., I, fol. 31.
[175] Ausleg. d. Brief an die Galat., t. I, 70, după T. Stucov, Liuteranskij Dogmat. obopravdanii veroiu. Kazan, 1911, p. 45.
[176] Stukov, op. cit, p. 46.
[177] Alfred von Quervain, Die Heiligung, Ethik, I Theil, 1942, Zollikon-Zürich, p. 88, vorbind de iubirea pe care o naşte credinţa, zice: „Această iubire însă nu e o creştere a credinţei în Hristos".
[178] La Calvin e mai categorică învăţătura după care credinţa e produsul Duhului Sfânt. La protestanţi e neclar. Cărţile lor simbolice aici spun că e produsul Duhului Sfânt (Conf. Aug, art. 5), aici că e organul prin care primeşte cineva Duhul Sfânt (art. 20).
[179] Quervain, op. cit, p. 89: „Desigur nu iubirea, bucuria, mulţumirea, credinţa fac pe creştin drept, plăcut lui Dumnezeu, îl fac liber. Hristos e dreptatea lui. „De ce zici tu că numai prin credinţă eşti drept? Nu pentru că plac lui Dumnezeu pentru vrednicia credinţei mele, ci pentru că numai satisfacţia, dreptatea şi sfinţenia lui Hristos e dreptatea mea înaintea lui Dumnezeu (I Cor. I, 30 şi II, 2) şi eu nu o pot primi şi nu mi-o pot însuşi pe aceea decât prin credinţă" (Cateh. Heidel., intr. 61). Dar credinţa în Hristos este fructul dreptăţii şi al sfinţeniei lui Hristos, fruct adeseori ascuns, ce nu stă la discreţia liberă a omului".
[180] Andrutsos, op.cit., p. 257.
[181] Andrutsos, op. cit., p.258.

zice: Dumnezeu îmi este mie Dumnezeu, îmi vorbeşte mie, îmi iartă mie păcatele[182]. Credinţa în sens larg se întinde la toate învăţăturile dogmatice; credinţa justificatoare, dimpotrivă, are un sens restrâns şi înseamnă convingerea tare că Dumnezeu priveşte la meritele lui Hristos ca la o jertfă îndestulătoare pentru a Se milostivi nu numai de păcatele oamenilor îndeobşte, ci anume de păcatele mele. Ea scapă pe păcătosul, descurajat de a scăpa de păcate prin vreo contribuţie a puterilor sale, de frica de Dumnezeu, îi dă liniştea că a fost iertat, bucuria, recunoştinţa şi iubirea faţă de Dumnezeu[183]. Prin această credinţă omul crede că Hristos a murit pentru el şi drept urmare e justificat în chip gratuit, prin graţia lui Dumnezeu.

Cum de credinţa nu e totuşi un principiu transformator al omului? Acest lucru Calvin l-a explicat în disputa cu Osiander care, mai apropiat de catolici, spunea că credinţa nu prin ea însăşi justifică pe om, ci întrucât ea pune pe om, prin împărtăşirea reală din dreptatea lui Hristos, într-o comuniune adevărată cu El. La aceasta Calvin a răspuns că de fapt credinţa nu justifică pe om prin puterea ei intrinsecă, deoarece, cum ea e totdeauna slabă, dacă ea l-ar justifica pe om, justificarea ar fi şi ea insuficientă. Credinţa e numai organul prin care Hristos e adus de om lui Dumnezeu. Ea fericeşte pe om, cum îl fericeşte pe cineva un vas de lut în care se află o comoară, chiar dacă în sine vasul nu are nici o valoare. Deci, precum vasul şi comoara nu devin una, ci vasul rămâne de lut, iar comoara de aur, aşa credinciosul nu se uneşte cu Hristos prin credinţa justificatoare, ci rămâne într-un raport exterior cu El. Hristos e curat, omul, dimpotrivă, rămâne lăuntric necurat, deşi crede într-un mod cu totul plăcut lui Dumnezeu. Hristos e adus de om prin credinţă, ca printr-un vas, lui Dumnezeu ca jertfă, fără ca omul însuşi prin Hristos să devină o jertfă plăcută lui Dumnezeu şi deci drept. Astfel, dreptatea lui Hristos nu devine o dreptate lăuntrică, ci rămâne mereu exterioară (justitia extra nos). Ascultarea lui Hristos nu devine o ascultare a noastră, ca să fim şi noi ascultători ca El[184].

Cu o credinţă astfel concepută, Luther a putut zice: „Acum vezi ce bogat e creştinul sau cel botezat; căci chiar dacă vrea, nu poate pierde mântuirea oricât de mari ar fi păcatele lui, decât dacă nu vrea să creadă. Nu e păcat care să-l poată osândi, decât numai necredinţa. Dacă credinţa se întoarce spre făgăduinţa dată la botez, sau nu s-a şters, toate păcatele dispar într-o clipă prin credinţă, sau mai bine zis prin credincioşia lui Dumnezeu, căci El nu se poate dezminţi, dacă tu Îl mărturiseşti şi te predai cu credinţă făgăduinţelor Lui"[185]. Iar Melanchton zice: „Orice faci, fie că mănânci, fie că bei, fie că lucrezi cu mâinile sau înveţi, ba adaug: chiar dacă păcătuieşti pe faţă, nu privi la faptele tale, priveşte la promisiunea lui Dumnezeu, nu te îndoi în ea, că nu mai ai acum în cer un judecător, ci un Tată căruia îi stai la inimă, ca şi copiii părinţilor lor"[186].

Concepţia despre o astfel de credinţă, care nu e o putere transformatoare, ci e mijlocul unei justificări care lasă păcatul originar neşters în omul justificat, trebuia să aibă drept concluzie învăţătura că nici acest om nu poate săvârşi fapte curate, plăcute lui Dumnezeu. Luther afirmă de fapt că orice faptă a credinciosului este în sine un păcat de moarte, dar i se iartă de dragul credinţei[187]. Calvin a fost ceva mai moderat, contestând faptelor bune doar

[182] Deus est mihi Deus, mihi loquitur, mihi remittit peccata. La Stukov, op. cit., p. 47.

[183] Stukov, op. cit., p. 48.

[184] Möhler, op. cit., p. 159-168. Möhler găseşte următoarea comparaţie pentru această excepţie: dreptatea externă a protestanţilor e ca o carte pe care o cumpără cineva şi, fără să-şi însuşească prin citire conţinutul ei, se mândreşte că e foarte învăţat pentru simplul motiv că acea carte e în proprietatea lui.

[185] **De captivit. Babyl.**, tom. II, II, fol. 264. La Möhler, **op. cit.**, pag. 161.

[186] **Loci theol**, p. 92. La Möhler, **ibidem**.

[187] Omne opus justi damnabile et peccatum mortale et judicio Dei judicetur. La Möhler, op. cit., p. 203. În scrierea **Contra scholasticorum sententiam**, zice: In omni bone opere Justus peccat. Sau: Semper peccamus

puritatea deplină[188]. După Luther, omul justificat este pe de o parte un rob al păcatului, pe de alta un rob al lui Dumnezeu. Drept aceea, el este în parte drept, în parte păcătos; în parte trăieşte după trup, după voia sa, în parte după duh (prin puterea Duhului Sfânt). Astfel, orice faptă bună a lui e atât sfântă, cât şi păcătoasă, întrucât în credincios coexistă o simţire sfântă şi una păcătoasă. Omul nu se poate ridica peste acest dualism, Duhul lui Hristos n-are atâta putere să-l curețe deplin, ca să poată avea o iubire curată şi fapte curate[189].

Considerându-le ca impure, reformatorii n-au mai recunoscut faptele ca o condiţie pentru justificare, pentru înaintarea şi persistarea în ea.

Dar, pe de o parte, nemulţumirea pe care au trezit-o, pe de alta înrâurirea stricăcioasă pe care au avut-o aceste idei, i-a făcut pe reformatori să revină asupra lor, afirmând valoarea faptelor, dar fără să retracteze învăţătura despre justificarea numai prin credinţă[190]. S-a născut astfel o învăţătură şovăitoare, neunitară, plină de contradicţii. Şovăiala aceasta se observă chiar în scrierile lui Luther, care aici recunoaşte necesitatea faptelor, aici o neagă, aici repetă că pentru justificare n-avem trebuinţă de fapte, că nici o faptă nu se poate osândi, sau că tot ce iese din noi e rău, aici îndeamnă pe credincioşi să ducă o viaţă plăcută lui Dumnezeu[191]. Lipsa aceasta de unitate a învăţăturii protestante se explică pe de o parte din pornirea iniţială a reformatorilor împotriva catolicismului, care exalta meritul faptelor omeneşti în aşa măsură încât micşora valoarea jertfei lui Hristos, pe de alta din trebuinţa ulterioară de-a modera pornirea iniţială împotriva faptelor, în faţa indiferentismului şi antinomismului pe care ea l-a provocat[192].

Împotriva teoriei catolice a meritului s-au ridicat reformatorii, considerând-o izvor de orgoliu fariseic[193]. Aceasta i-a dus la respingerea oricărei valori şi necesităţi a faptelor bune pentru mântuire, la considerarea lor ca necurate, ca pătate de egoism, de mândrie, de interes, deci chiar stricăcioase pentru mântuire.

Dar atitudinea aceasta a produs un alt efect. Unii dintre contemporanii lui Luther au spus: Dacă credinţa, ca dar al graţiei, e mijlocul exclusiv al justificării şi mântuirii, creştinul nu mai are nevoie de legea morală. Teoria aceasta, a antinomismului, a început s-o predice la 1527 Agricola din Eisleben. Decalogul a fost numai pentru iudei, zicea el. Creştinii îl pot călca fără nici o primejdie pentru mântuire. Roadele acestor teorii se arătară în curând şi în viaţa practică. Reformatorii trebuiră deci să înceapă a vorbi altfel. Luther şi Melanchton combătând pe Agricola, insistau asupra necesităţii păzirii poruncilor. Luther accentua tot mai mult faptul că cine nu săvârşeşte fapte bune n-are credinţă, deoarece credinţa duce cu necesitate la o viaţă curată[194].

Dar n-au retractat nici teza de mai înainte, a justificării numai prin credinţă. Cele două atitudini apar împletite la Luther cam astfel (în scrierea Von der Freiheit des Christenmenschen): credinţa nu poate fi cugetată separat de iubirea creştină, ea nu înlătură legea, pentru că se

---

dum beneficimus. La Stukov, op. cit., p. 64.

[188] Nosergo sic docemus: semper deesse bonis fidelium operibus summam puritatem, quae conspectum Dei ferre possit, imo etiam quodammodo inquinata esse. La Möhler, op. cit., p. 204.

[189] Möhler, op. cit., p. 205.

[190] Stukov op. cit., p. 57.

[191] Stukov, op. cit., p. 57-58.

[192] Stukov, op. cit., p. 59.

[193] Stukov, op. cit., p. 58-61. După Apol. Conf. Augus., teoria catolică despre meritele mai presus de datorie nu numai nimiceşte valoarea meritelor lui Hristos (c. III, art. VI, § 27, 36, 40, 65, 81, 87, 193), ci şi nutreşte mândria fariseică, încurajează controversa omului cu Dumnezeu, recunoaşte omului dreptul de a se aştepta la fericire ca la o plată pentru faptele bune.

[194] Impossibile est fidem esse sine asiduis, multis et magnis operibus. La Stukov, op. cit, p. 67.

revarsă în mod natural în fapte. Dar cu toată această strânsă legătură a faptelor bune cu credinţa justificatoare, justificarea nu e condiţionată câtuşi de puţin de ele. Totuşi, chiar dacă n-au nici o relaţie cu justificarea, faptele, după Luther, au o mare însemnătate în altă privinţă. Întâi, cine săvârşeşte fapte bune are în ele un semn că Dumnezeu S-a milostivit de el şi i-a iertat păcatele, l-a justificat. Cu toate că şi credinţa însăşi, ca principiu abstract (fides absoluta seu abstracta) ne este un astfel de semn, totuşi apărând în fapte, aşa zicând concret (fides concreta, incarnata), ea ne este mai accesibilă observaţiei. Al doilea, prin manifestarea în fapte, credinţa devine mai puternică, mai trainică şi poate lupta cu mai multă tărie contra ispitelor diavoleşti, ba credinţa nearătată în fapte se poate chiar stinge în om cu totul. Al treilea, credincioşii primesc pentru o viaţă dreaptă, pentru răbdare, şi o răsplată, atât în viaţa de aici, cât şi în cea viitoare, o răsplată asemenea celei pe care o primeşte copilul de la tatăl său, deşi copilul împlineşte voia tatălui nu pentru răsplată, ci din iubire şi recunoştinţă[195]. Confesiunea augustană numeşte faptele bune chiar necesare (bona opera necessaria), dar pe de altă parte încearcă să dovedească din Scriptură că justificarea se face numai prin credinţă[196].

Lăsată în această incoerenţă, problema faptelor avea să suscite o altă dispută importantă între teologii protestanţi şi anume disputa în jurul întrebării dacă faptele sunt sau nu necesare vieţii veşnice, prin care protestanţii înţeleg mântuirea propriu-zisă, spre deosebire de justificare. În general, se impusese teza că faptele nu sunt o condiţie a justificării, pentru că justificarea e primul act de intrare a omului în viaţa cea nouă şi era uşor de admis că acest act se datorează exclusiv lui Dumnezeu. Dar cum după justificare protestanţii admit o sfinţire treptată a omului şi deci şi fapte bune, s-a pus problema: aceste fapte n-au ele nici un alt rost decât să dovedească omului că are credinţă şi că este justificat? Dacă poate avea omul la început dovada aceasta numai prin mărturia credinţei, fără fapte, de ce are nevoie pe urmă şi de fapte ca dovadă? Trebuie să aibă deci faptele şi un alt rost şi anume acela de a asigura omului viaţa veşnică. Dacă s-ar fi admis teza aceasta, s-ar fi răsturnat toată învăţătura luterană despre fapte. Cum esenţialul este pentru creştini viaţa veşnică, dacă faptele ar fi fost recunoscute necesare pentru dobândirea vieţii veşnice, s-ar fi recunoscut peste tot necesitatea lor. Dar protestantismul a dat problemei o soluţie care menţine mai departe echivocul în doctrina sa despre fapte.

Primul care a socotit faptele necesare pentru mântuire a fost Melanchton. În Confesiunea augustană şi în apologia ei, spusese numai că faptele sunt necesare pentru întărirea credinţei. Dar dacă faptele sunt necesare pentru întărirea credinţei şi dacă credinţa înviorată prin fapte nu se stinge, cum însuşi Luther admisese, nu se mai poate spune că ele nu sunt necesare pentru mântuire[197]. Dacă credinţa e necesară pentru mântuire, sunt necesare şi faptele prin care ea se menţine şi se întăreşte[198]. Melanchton trăgând această concluzie numeşte în Loci, la 1535, **faptele necesare pentru dobândirea vieţii veşnice**, adăugând la **bona opera necessaria** din Apologie, expresia **ad salutem**. Aderenţii stricţi ai lui Luther criticară această expresie ca papistaşă. Aşa izbucni cearta maioristă, după profesorul G. Maior de la Vittemberg († 1574), partizanul cel mai înfocat al formulei lui Melanchton. Acesta declară: „Eu sunt convins despre adevărul învăţăturii pe care o apăr deschis şi pe care o voi susţine toată viaţa mea, **că faptele bune sunt necesare pentru mântuire** şi că precum prin fapte rele nimeni nu se mântuieşte, la

[195] Stukov op. cit., p. 68-71.
[196] Conf. Aug., a 6, § 1, a, 20, § 14.
[197] Stukov, op. cit., p. 80.
[198] Möhler, op. cit., p. 210, arată că Luther recunoscând că faptele sunt pornite din credinţă, ar fi trebuit să le recunoască şi lor aceleaşi atribute, ca şi credinţei: aceeaşi valoare, aceeaşi necesitate. Neadmiţându-le pentru fapte, Luther se contrazice, încurcându-se în tot felul de distincţii.

fel nimeni nu se mântuieşte fără fapte bune"[199]. Răspunzându-i, Nicolae Amsdorf, vechiul prieten al lui Luther, declară că această învăţătură „nimiceşte mângâierea pe patul de moarte, înlocuieşte Evanghelia cu Legea, micşorează însemnătatea meritelor lui Hristos şi de aceea este hulitoare, potrivnică lui Dumnezeu şi primejdioasă pentru conştiinţă"[200]. Maior s-a apărat arătând întâi că prin fapte bune el nu înţelege numai actele externe în sine, ci faptele ca roade ale credinţei, săvârşite cu ajutorul Sfântului Duh, al doilea că fără fapte bune mântuirea poate fi pierdută, căci omul se justifică numai prin credinţă, dar nu se şi mântuieşte numai prin credinţă[201]. Adversarii lui susţineau că omul care a fost justificat este şi mântuit. Slăbiciunea credinţei nu micşorează valoarea justificării lui, aşa cum nu se micşorează şi nu scade valoarea banilor prin aceea că unul îi închide cu lacăte puternice, iar altul îi ţine numai într-un portofel. Deci, aceştia nu distingeau între justificarea iniţială şi justificarea ca proces ulterior, numită în general sfinţire în protestantism. Precum în momentul justificării a fost suficientă credinţa, aşa va fi suficientă şi în faţa scaunului de judecată al lui Hristos[202]. La o dispută din 1565 cu Maior, în Eisenach, Nicolae Amsdorf declară chiar că faptele bune sunt păgubitoare pentru mântuire[203]. Disputa s-a complicat, în continuarea ei, cu problema raportului dintre graţie şi libertatea omului. Aderenţii lui Melanchton şi Maior susţineau că în om au rămas, după cădere, unele puteri prin care el poate colabora cu graţia, numindu-se de aci synergişti. Reprezentanţii severi ai doctrinei lui Luther afirmau că omul prin cădere a pierdut orice capacitate de a mai colabora cu graţia spre realizarea vreunui bine, căci voia lui spre cele bune este cu totul moartă. Omul nu e numai pasiv faţă de lucrarea mântuirii sale prin Dumnezeu, ci chiar contrar ei. Deci, binele pe care-l face omul, fiind exclusiv al Duhului Sfânt, nu-i poate fi luat în seamă ca un merit pentru mântuire.

Până la urmă victoria au câştigat-o adversarii synergismului şi ai faptelor bune, reuşind să impună concepţia lor, în cuvinte mai moderate, în Formula de Concordie de la 1580, devenită carte simbolică. Arătând mai întâi că unii teologi susţin însemnătatea faptelor pentru mântuire, iar alţii le socotesc periculoase pentru mântuire (ad salutem perniciosa), Formula de Concordie dă următoarea hotărâre: „Credem, învăţăm şi mărturisim, că faptele bune trebuie să fie cu totul respinse, nu numai când e vorba de justificarea prin credinţă, ci şi când e vorba de mântuirea noastră veşnică"[204]. Formula de Concordie admite totuşi ceea ce admisese şi Luther, că faptele nu rămân chiar fără nici o răsplată. Ele primesc ca răsplată diferite bunuri pe pământ şi un premiu în ceruri (meritoria aliorum corporalium et spiritualium). Deci, credinţa poate obţine viaţa veşnică şi fără fapte, dar faptele obţin ceva în plus. Faptele bune sunt de dorit, sunt bine venite, aduc un plus de fericire, dar nu sunt o condiţie sine qua non pentru mântuire, cum sunt la ortodocşi şi la catolici. Astfel, învăţătura finală a protestanţilor despre fapte este că ele de obicei urmează în mod natural credinţei, dar totuşi, nu sunt necesare pentru justificare sau mântuire. Dumnezeu justifică şi mântuieşte pe om, nu luând în considerare faptele lui bune, nici întrucât acesta iubeşte, ci numai întrucât se încrede în Hristos. Chiar dacă din diferite motive, ca de pildă din slăbiciunea voinţei, credinţa nu este urmată de fapte, omul tot rămâne justificat şi se mântuieşte[205].

[199] La Stukov, op. cit., p. 81.
[200] Prediger, I, 354, Frank, B. I, 123. La Stukov, op. cit., p. 182.
[201] Hominem esse sola fide justum, sed non sola fide salvum. La Stukov, op. cit., p. 82.
[202] Sola fides justificat in principio medio et fine, Stukov 84.
[203] Stukov, op. cit., p. 84.
[204] Form. Concord., Pars I, cap. IV, § 7.
[205] Andrutsos, op cit., p. 250.

5.4.2.2. Critica ei

Trecând la aprecierea critică a doctrinei protestante, ne oprim întâi asupra concepţiei ei despre credinţă. Este de necontestat faptul că credinţa omului trebuie să se ascută în convingerea că Hristos a murit şi pentru el, e de necontestat că omul trebuie să se ridice la convingerea unei relaţii personale între el şi Hristos. Dar această credinţă nu poate uita de baza largă a tuturor adevărurilor Revelaţiei: ca să poată avea convingerea că Hristos S-a jertfit şi pentru el, omul trebuie să cunoască şi să admită cu credinţă că Hristos e Fiul lui Dumnezeu, Cel întrupat, că El a murit pentru toţi oamenii, căci ar fi absurd să creadă că Dumnezeu l-a ales pe el, iar pe alţii i-a respins.

Apoi faptele pe care le aduce omul după ce Hristos l-a justificat, nu sunt un adaos extern la credinţă, ci o dezvoltare a credinţei. Ele nu sunt nici o plată pe care omul o dă în schimb pentru mântuirea veşnică, ci prin ele însele creşte omul în Hristos, Care El Însuşi e fericirea veşnică. Catolicii recunosc şi ei că faptele sunt o dezvoltare a credinţei, dar întrucât credinţa la ei nu e crescută din lucrarea necreată a lui Hristos Însuşi, asupra puterilor omului, ci din folosirea graţiei create de către ele, omul e despărţit de Hristos în faptele sale, precum despărţite sunt şi acestea de fericirea veşnică pe care o capătă pentru ele. Protestanţii au putut afirma deci, cunoscând faptele catolice, că ele sunt fapte ale omului. Şi neştiind nici ei de unirea omului cu Hristos, n-au cunoscut alte fapte decât pe acelea ale omului. De aceea, ei le-au respins. Dar, neputând respinge şi credinţa, au menţinut-o însă, spre deosebire de catolici, i-au dat caracter de operă exclusiv dumnezeiască. Astfel, protestanţii n-au făcut decât să taie cu totul legătura dintre faptele omului şi rădăcina divină, slăbită de catolicism. Unitatea organică a omului, datorită trăirii în taină, a păstrat-o numai Biserica Răsăriteană prin mistica îndumnezeirii (Mystik der Verklärung).

Cu alte cuvinte, faptele în Ortodoxie au un rol ontologic, de modificare a firii, efectul lor se întoarce asupra firii din care pornesc. Ele nu au un rost juridic exterior firii din care pornesc. De aici provine unitatea între ele şi credinţă, care şi ea este semnul unei noi stări a firii. Mai bine zis, credinţa este începutul modificării firii, început plin de forţă care se continuă în fapte. Credinţa este începutul procesului de refacere a firii, continuat prin fapte, e firea însăşi la începutul acestui proces. Iar acest proces nu-l iniţiază firea în existenţa de sine, ci prin aşezarea lui Hristos, în ea, sau prin încorporarea ei în ambianţa lui Hristos în câmpul de forţă al Sfântului Duh. Omul întreg s-a pus într-o mişcare nouă, de refacere, prin încordarea lui în ambianţa divină şi credinţa lui este începutul acestei mişcări, iar faptele sunt continuarea. Creştinismul apusean n-a putut depăşi dualismul între credinţă şi fapte, pentru Ortodoxie faptele nu sunt altceva decât credinţa în dezvoltare. Diferitele virtuţi nu sunt decât forme mai dezvoltate ale credinţei. Sf. Maxim Mărturisitorul zice: „Credinţa este binele concentrat, iar binele e credinţa actualizată"[206]. Şi tot ele arată ordinea în care credinţa se dezvoltă în diferite virtuţi. Credinţa devine mai întâi temere de Dumnezeu, apoi înfrânare, apoi răbdare, apoi nădejde, apoi lipsă de patimi, apoi iubire[207]. În faza iubirii apare şi cunoaşterea prin experienţă a lui Hristos, sălăşluit la Botez în adâncul fiinţei omeneşti[208].

---

[206] **Răspuns către Talasie, 55, Filocalia III, p. 564.**

[207] **Capete Gnostice, I, 2, Filocalia II, p. 37.**

[208] Sf. Maxim Mărturisitorul. **Cap. Gnost., I, 9, 10, 12, Filocalia II, p. 38-39.** Sf. Marcu Ascetul, **Despre Botez, Filocalia I, p. 290:** „Drept aceea, o, omule, care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea şi te pregăteşte ca să primeşti arătarea Celui ce locuieşte în tine".

Fiecare virtute este o deprindere într-un anumit bine, dobândită prin fapte, dar e şi o nouă revărsare de har[209]. Dragostea e suma şi culminaţia virtuţilor, dar şi o copleşitoare revărsare de har. Căci dragostea nu răsare dintr-un efort al omului, deşi e necesar şi acesta, ci e un har de la Dumnezeu[210].

Totul e o creştere integrală a omului din Hristos şi în Hristos, o modelare treptată a lui după chipul lui Hristos, o străbatere treptată a lui de Hristos[211]. „Fiinţa virtuţii din fiecare e Hristos, căci fiinţa tuturor virtuţilor e Hristos", spune Sf. Maxim Mărturisitorul[212]. Omul, în faza strădaniilor după virtuţi, dă lui Hristos chip omenesc în sine, ca după ce prin iubire şi cunoaştere s-a ridicat mai presus de virtuţi să-i dea Hristos chip dumnezeiesc asemenea Lui, făcându-Se transparent cu dumnezeirea Lui prin om[213]. Dar dacă faptele nu sunt decât credinţa în dezvoltare, nu se mai poate rosti asupra faptelor o judecată deosebită de cea rostită asupra credinţei, cum fac protestanţii. Dacă credinţa e necesară pentru mântuire, sau e plăcută lui Dumnezeu, necesare şi plăcute sunt şi faptele, ca dezvoltare a credinţei. Credinţa nu aparţine altui strat al omului, sau nu e în afară de om, ca să nu cadă şi asupra ei aceeaşi judecată ce cade asupra faptelor lui din credinţă. Protestanţii considerau credinţa ca ceva care nu e al omului, iar faptele ceva al omului. Prin credinţă nu e antrenat omul însuşi într-un proces de transformare, într-o creştere în Dumnezeu. Omul justificat a rămas în afară de Dumnezeu. Dar această concepţie care lasă pe om neatins de Dumnezeu, nu explică experienţa omului credincios că se petrece cu el ceva deosebit.

De altă parte, protestanţii sunt maximalişti. Ei declară că faptele omului sunt insuficiente, sunt amestecate cu egoismul, deci nu pot fi plăcute lui Dumnezeu şi prin urmare mai bine să nu le facă omul sau dacă le face să nu le atribuie nici un rol pentru mântuire.

Dar această concepţie consideră faptele exclusiv ca un preţ de schimb oferit lui Dumnezeu. Protestanţii au împrumutat în această privinţă concepţia catolică. Într-o astfel de concepţie, desigur, faptele apar fără importanţă. Ele sunt de fapt floricele firave şi de cele mai multe ori împrejmuite de mărăcinii unor gânduri adverse. Nu pot nici pe departe compensa mântuirea ce ne-o dă Dumnezeu. Lingura de nisip ce o aduce un copil la zidirea unei case nu compensează hrana şi sălaşul ce i se dă de tatăl lui. Dar e valoroasă, pentru că, aşa minusculă cum e, răsare din iubirea faţă de tatăl şi e rodul iubirii tatălui faţă de copil, iar pe de altă parte prin fapte ca acestea creşte copilul în dragostea tot mai mare pentru tatăl. Tatăl îmbracă, de aceea, fapta copilului, într-o valoare cu mult mai mare decât o are ea în sine. Aşa trebuie să înţelegem de ce, pe de o parte, se cere omului să se facă vrednic de primirea Trupului Domnului, dar pe de alta se roagă lui Dumnezeu ca El să-l facă vrednic. Firul ce răsare din sămânţa harului divin e plăpând la început, dar e răsărit din sămânţa divină şi el însuşi va deveni mare. De aceea, Dumnezeu îl primeşte cu bunăvoinţă.

---

[209] Sf. Simeon Noul Teolog, **Cuv.** 59, p. 305; „Precum candela care e plină de untdelemn şi are fitil, dacă nu se aprinde de la lumină, e cu totul întunecată, la fel şi cu sufletul care e împodobit la vedere, cu toate virtuţile, dacă nu e părtaş de lumina şi de harul Sfântul Duh, este încă stins şi întunecat şi faptele lui sunt nesigure, pentru că toate trebuie să se probeze şi să se arate în lumină".

[210] Sf. Maxim Mărturisitorul, **Capetele Gnostice, I**, 12-13, **Filocalia II**, p. 39; „Toate virtuţile ajută mintea să câştige dragostea dumnezeiască... Când mintea e răpită prin dragoste de cunoştinţa dumnezeiască, ieşind afară din toate cele create, simte nemărginirea dumnezeiască".

[211] O cântare de laudă, adresată lui Sf. Ioan Scărarul, spune: „Întărind ca nişte trepte virtuţile, spre cer te-ai suit cu adevărat, la adâncul cel nemăsurat al contemplării celor de sus" (**Triod**, Duminica 4, Canon).

[212] **Ambig. liber.**, P.G. 91, 1081.

[213] **Răspuns către Talasie**, 22, **Filocalia III**, p. 70: „Prin virtuţi Dumnezeu Se face neîncetat om în cei vrednici. Fericit este deci cel ce L-a prefăcut în sine prin înţelepciune pe Dumnezeu om. Căci după ce a împlinit înfăptuirea acestei taine, pătimeşte prefacerea sa în Dumnezeu prin har".

Dar în concepţia ortodoxă faptele au înainte de toate rostul ontologic de întărire a celui ce le săvârşeşte. Cel mai minuscul act în raport cu Dumnezeu, are o mare repercusiune asupra fiinţei minuscule a celui ce-l săvârşeşte. Dumnezeu având în vedere faptul că toate cresc treptat, nu cere de la început omului fapte cu totul desăvârşite. Dimpotrivă, El Însuşi Se coboară la cei mici, ajutându-i să săvârşească fapte mici în sine, dar mari în repercusiunile ce le au asupra lor. Tatăl ajută copilului să facă paşii lui mititei, potrivindu-şi paşii lui după ai copilului. Fapta e mică, dar e făcută cu puterea tatălui care poate mai mult şi e preţuită pentru rostul ce-l împlineşte în întărirea copilului. Dumnezeu Se face om în omul aflător în faza virtuţilor pentru a-l ridica la faza îndumnezeirii, când se va fi deschis faptelor mari dumnezeieşti. Iată cum chiar faptele mici, nedesăvârşite, ale omului slab, îşi au însemnătatea lor, aşa cum de altfel şi credinţa omului, la început slabă, îşi are însemnătatea ei pentru mântuire. Îşi au valoarea lor deoarece cresc din puterea lui Dumnezeu, adaptată acelei faze a omului şi pentru că se inserează în acel proces, prin care omul se deschide tot mai mult bogăţiei şi lucrării lui Dumnezeu în el. Chiar faptele disparate, necondensate încă, în faza iniţială, prin repetiţie regulată în virtuţi, au o însemnătate a lor, pentru că reprezintă eforturi de modificare a firii, de creare în ea a unor deprinderi, primele încercări de adâncire în ea a trăsăturilor chipului lui Hristos.

Astfel, pe de o parte concepţia ortodoxă vede toată acţiunea omului pornită din mediul de taină al lui Dumnezeu, vede pe om cu acţiunea lui transfigurat (verklärt), nu într-o existenţă pur lumească. Pe de altă parte, ea nu trage de aici concluzia unor pretenţii absolute, care nu se împacă cu realitatea, ci îşi dă seama că activitatea omului nu e de la început desăvârşită, că ea începe de la forme modeste.

Deci, concepţia ortodoxă ştie să preţuiască şi cele mai modeste eforturi de realizare a binelui şi cele mai mici silinţe spre virtute, fiind străbătută de o mare înţelegere şi condescendenţă faţă de om. Dar ea are şi viziunea absolutului. Ortodoxia crede în realizarea absolutului, dar în mod treptat. Ea are un simţ al evoluţiei, cum n-are nici protestantismul, nici catolicismul. Ea e realistă, dar nu naturalistă şi pesimistă. Acuza de distanţare de realitate, în contemplarea unui ideal irealizabil, nu poate sta în picioare. Trăirea în mister, în ambianţa divină, nu înseamnă o înstrăinare de lume, ci ea susţine efortul de modificare treptată, răbdătoare, a omului în lume[214].

Ortodoxia are un concept elastic despre fire. Ea consideră natura umană capabilă de o modificare, de o creştere prin eforturile omeneşti trezite şi susţinute de harul dumnezeiesc. Catolicii admit mai puţin această modificare şi creştere, datorită concepţiei lor despre natura pură, rigidă, invariabilă. Faptele nu au deci rostul unei modificări a firii, ci al unui preţ pentru mântuire.

Protestanţii au dus până la ultima consecinţă concepţia despre invariabilitatea firii omeneşti în viaţa ei pământească. Numai că, după ei, firea aceasta invariabilă e firea căzută în păcat, nu cea ieşită din mâna lui Dumnezeu, nu natura pură. Păcatul e pricina invariabilităţii firii. Deci, nici după protestanţi faptele nu pot modifica firea. Şi cum au socotit că e nedemn de Dumnezeu să le ceară ca preţ de schimb pentru mântuire, le-au negat cu totul valoarea pentru mântuire.

Ei au pus tot preţul pe ascultarea cuvântului dumnezeiesc şi pe încrederea în el, nu şi pe împlinirea lui. Omul trebuie să asculte cuvântul lui Dumnezeu Care-i făgăduieşte iertarea de

[214] Această acuză o repetă, de pildă, A. von Martin. După ce recunoaşte că în Biserica veche omul trăia de fapt în mister şi aceasta îl ţinea unitar, adaugă: „Biserica veche creştină respira un duh de separaţie de lume, de depărtare de lume" (**Mysterium, Reformation...**, în Una Sancta, 1926, p. 161 sq.).

păcate şi să se încreadă în El. El trebuie să spună acest cuvânt mai departe. Cuvântul dumnezeiesc are la ei numai un rol declarator. La noi, cuvântul dumnezeiesc angajează şi dă putere de acţiune. Cuvântul nu e numai pentru a fi ascultat, ci şi pentru a fi împlinit. Cuvântul e sămânţa transformării firii. Cine-l aude, dar nu-l face, e mai vinovat ca cel care nu-l aude deloc. Iată ce spune Sf. Maxim Mărturisitorul: „Dar să veghem şi să avem grijă de paza noastră, ca nu cumva să fim judecaţi şi mai mult ca unii ce grăim şi auzim degeaba şi zadarnic cuvintele dumnezeieşti. Fiindcă şi pentru acestea vom da socoteală lui Dumnezeu în ziua judecăţii, atât eu care le spun acestea, cât şi cei ce le aud, dacă le vom lăsa fără eficacitate şi fără rod. Fie mai degrabă ca noi toţi să ne bucurăm de cuvintele lui Dumnezeu şi să ne arătăm făcătorii voilor dumnezeieşti şi mântuitoare din ele"[215].

5.5. Noţiunea de sfinţenie; cinstirea îngerilor, a sfinţilor şi a Sfintei Fecioare, a moaştelor şi a sfintelor icoane

5.5.1. Noţiunea de sfinţenie

5.5.1.1. Superioritatea noţiunii de sfinţenie creştină faţă de cea păgână şi de cea iudaică

Noţiunea de sfinţenie este extrem de complexă. Ea e frumuseţea duhovnicească, trăirea în Duhul, viaţa harică, viaţa în Dumnezeu, viaţa în Hristos, cerul pe pământ, îndumnezeirea omului, desavârşirea lui...

Concepţia creştină despre sfinţenie e deosebită de cea păgână şi de cea iudaică.

Păgânismul exalta curăţia – acea ἁγνότης –, pretinsă de cultul zeilor, precum şi eroismul; dar amândouă aveau nuanţa fizică, trupească; idealul lui nu e „sfântul", ci „înţeleptul", care trăieşte potrivit propriilor sale precepte şi moare demn, potrivit lor[216].

Mult mai apropiată de concepţia creştină este aceea a Iudeilor: La ei Dumnezeu se confundă cu sfinţenia, „Sfântul lui Israel" e izvorul şi legea sfinţeniei însăşi; însuşi numele său e sfânt[217]. La origine cuvântul sfânt avea nuanţa de transcendent, de separat de lume şi, ipso facto, de necurăţia şi păcatele ei. Legea Lui e sfântă şi cei ce o împlinesc sunt sfinţi; „a se sfinţi" înseamnă a se manifesta ca sfânt, a se separa de ce este întinat, de ceea ce nu e sfânt, ci profan.

Prin analogie, persoanele care slujesc lui Dumnezeu sunt închinate Lui, puse deoparte pentru El şi izolate şi curăţite de orice întinare pământească: curăţirea rituală e dublată, completată de cea morală, prin păzirea preceptelor legale[218]. De acelaşi privilegiu al sfinţeniei se bucură şi obiectele consacrate slujirii dumnezeieşti, ca şi unele clădiri, ba chiar unele acte şi unele părţi de timp: ele formează tărâmul acelui cadoş (sfânt, consacrat, separat).

[215] **Epistola către Constantin**, P.G. 91, col. 424.
[216] A. J. Festugière, **La saintété**, col. Mythes et Religions, (Paris, 1932), p. 111.
[217] Is 62, 15; Ps 110, 9; cf. Is 40, 25 C. Iz, 28, 22; 36, 23 sq.; Avc 3, 3.
[218] Lv 11, 44, 45; 19, 2; 20, 26.

Această concepţie e mult superioară păgânismului; iudeul îşi conformează, înainte de orice, voia sa cu voia sfântă a lui Dumnezeu, manifestată în Lege.

Astfel, Eleazar şi cei şapte fraţi ai săi mor refuzând să mănânce carne de porc, pentru a nu se necurăţi înaintea Domnului (2 Mac 7, 40); tot astfel mor iudeii refugiaţi în pustie, lăsându-se măcelăriţi până la unul, bărbaţi, femei, copii, fără să lupte, pentru că era ziua Sâmbetei[219].

În Creştinism aflăm toate aceste aspecte ale sfinţeniei, mai spiritualizate însă, mai înălţate şi completate într-un chip cu totul nou.

Astfel, în Noul Testament, Dumnezeu e numit sfânt (In 17, 11; 1 In 3, 31; 1 Ptr 1, 15, 18), adică desăvârşit (Mt 5, 48; 1 Ptr 1, 16), iar Fiul Său de asemenea (Evr 7, 26 etc.); e *„sfântul lui Dumnezeu"*[220]. Persoanele care sunt închinate lui Dumnezeu[221] sau aparţin Bisericii, fiind consacrate Lui prin Botez[222] sunt de asemenea sfinte.

Obiectele sunt sfinte pentru aceleaşi motive: cărţile, care cuprind cuvântul lui Dumnezeu, de pildă[223], ca şi anumite răstimpuri (Ap 1, 10) etc.

Ceea ce deosebeşte sfinţenia creştină la infinit de cea păgână şi chiar de cea iudaică este faptul că ea nu mai e rodul unei acţiuni mai mult sau mai puţin exterioară, al unor precepte de înţelepciune sau al unei Legi, fie ea şi dumnezeiască. Creştinul – prin lucrarea Duhului Sfânt – devine theofor, hristofor, pnevmatofor, templu al Duhului Sfânt, deiform, Dumnezeu după Har, fiu adoptiv al Lui... Mai mult: aici creştinul nu mai are în faţă exemplele unei morale dubioase ca al mitologiei păgâne, nici un Dumnezeu al terorii sacre, – acel „numinosum tremendum" descris cu măiestrie de un R. Otto[224], care pune în faţa omului păcatul şi Legea sfântă, El retrăgându-se în transcendenţa Sa infinită. Ci în creştinismul autentic omul e regenerat, născut din nou[225], el se dezvoltă, creşte până la statura lui Iisus Hristos (Efes 4, 13-15), ale Cărui suferinţe le împlineşte în Trupul Lui, (Col 1, 24); el participă la sfinţenia dumnezeiască (1 In 3, 1-3), Iisus Hristos, omul-Dumnezeu fără păcat, fiind modelul divin; se face în sfârşit, părtaş dumnezeieştii firi (2 Ptr 1, 4).

Ca şi Nicodim în noaptea convorbirii sale cu Domnul, ne putem întreba: „cum pot să fie acestea?" (In 3, 9). Scripturile şi Sfinţii Părinţi ne dau răspunsul mulţumitor la această întrebare.

5.5.1.2. Descrierea ei

Unul dintre teologii protestanţi contemporani a adus Ortodoxiei răsăritene învinuirea de a înălţa firea omenească până la a o îndumnezei, de a accentua theandria[226]. Primim şi ne însuşim această învinuire, ca adevărată. Ea e pe linia marilor afirmaţii ortodoxe ale ecumenicităţii Bisericii, exprimată aşa de limpede de Sf. Atanasie cel Mare: „Dumnezeu S-a făcut om, pentru ca omul să se îndumnezeiască". Acesta e apogeul sfinţeniei, privită din punct de vedere dogmatic.

---

[219] 1 Mac 2, 29-38; apud Festugière, op. cit., p. 112-113.

[220] Lc 8, 35; FA 3, 14 etc.

[221] Dn 13; Mt 25, 31; Lc 9, 26; FA 10, 22 etc.

[222] Rm 1, 7; 1 Co 1, 2; Co, 1; Ef 1, 1 etc.

[223] Rm 1, 2; 2 Tim 3, 15, 16; 2 Ptr 1, 21; pentru acest paragraf a se vedea art. *Sainteté* de A. Michel din D.T.C., XIV, 1, col. 841 sq.

[224] R. Otto, **Le sacré**, trad. fr. de André Jundt prof. la Facultatea liberă de Teologie Protestantă din Paris (Paris, 1929).

[225] Mt 3, 1; Ia 3, 3; Ef 4, 22-24.

[226] Jean Louis Leuba, **Signe et symbole en Théologie**, în vol. Signe et Symbole, col. „Être et penser", nr. 13, aprilie 1946 (Neuchâtel), p. 175.

Cuvântul Sf. Atanasie poate fi socotit ca un punct de plecare foarte potrivit pentru înțelegerea chipului tainic în care se petrece acest proces care înalță pe creștin spre azurul sfințeniei. Căci după Sfinții Părinți (și îndeosebi după Sf. Irineu al Lugdunului[227], în clipa în care logosul dumnezeiesc, Adam Cel de al doilea, S-a întrupat, el a recapitulat în Sine întreaga fire omenească și, în virtutea „comunicării însușirilor", firea omenească a fost îndumnezeită de cea dumnezeiască.

Acest proces se repetă cu fiecare creștin care intră pe poarta raiului, Botezul, în Trupul tainic al Domnului. După Sfinții Părinți, numai ceea ce nu e primit de Domnul la întrupare, nu poate fi înălțat la cinstea de „Dumnezeu după har".

E cuvântul Sf. Ioan Damaschin, pe care-l repetă după Sf. Grigore Teologul și după alții. Prin Botez, care încheia în epoca primară a Bisericii lunga fază a purificării catehumenale, omul vechi e înmormântat cu Hristos, pentru ca împreună cu El să învieze omul nou, după cele trei zile (triduum) de ședere în mormânt; învia atunci în lumina zilei celei neînserate[228].

Această primă fază îmbracă pe neofit în Hristos: „Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat", cântă poporul dreptcredincios. El a devenit acum „Hristofor", purtător de Hristos. Sf. Ioan Hrisostom scrie despre Apostolul Neamurilor: „Inima lui Pavel era inima lui Iisus". Dar nedespărțit de Domnul Iisus e Duhul Sfânt. Noi am existat în chip tainic în Iisus Hristos; prin El am intrat în Trupul Său tainic, unde Duhul Sfânt, ἅγιον și ζωοποιοῦν ne sfințește întru înnoirea vieții.

Cu aceasta s-a consumat principalul act din viața creștinului. Chipul lui Dumnezeu în el s-a curățit și luminat, asemenea chipurilor sfinților de pe zidurile bisericilor care apar cu încetul de sub stratul de funingine, când sunt spălate. Dar trebuie să se câștige și asemănarea cu Dumnezeu. Omul e de-abia la poalele Muntelui Taborului; acum începe urcușul anevoios spre zările veșniciei, care nu se sfârșesc niciodată! Biserica nu-l lasă fără ajutor; ci, dimpotrivă, fără să mai zăbovească după acea naștere din nou, ἀναγεννησις, în baia mântuitoare – lavacrum – luminare pe calea cea nouă, îi dă pecetea, întărirea, desăvârșirea pentru a câștiga asemănarea.

Pe acest nou născut îl hrănește cu pîinea vieții, cu însuși Trupul și Sângele Domnului... Iisus Hristos nu mai servește numai de model; El cere mai mult; El ne cere să devenim noi înșine dumnezei după Har, fii ai lui Dumnezeu prin adopție. Totalitatea noastră formează Trupul tainic: „plenarium corpus Christi", zicea Fericitul Augustin. Fiecare dintre noi suntem un membru al acestui Trup: *„Eu sunt vița, voi mlădițele!"* Noi prelungim, în viața noastră, pe aceea a lui Iisus Hristos în zilele petrecerii Sale pe pământ.

Oricare ar fi împrejurările grele, voia creștinului e voia lui Dumnezeu; la toate chemările el răspunde; „Iată-mă, Doamne!, nu după cum vreau eu, ci după cum vrei Tu!" Un împătimit de viață dumnezeiască a lăsat acest dialog între el și Iisus Hristos: „Ce te împiedică să-Mi slujești?" – „Eu îmi sunt mie însumi piedică... O, Doamne, de mult timp ți-am închinat trupul și sufletul meu... Deci îți aparțin, ia-le!" – „Ioane, de îndată ce sunt ale Mele și Mi le-ai dat, le primesc ca pe un bun al Meu; vreau să ți le încredințez, dar nu ca pe un bun al tău, ci ca pe un bun al Meu!" – „O, Doamne, dă-mi harul Tău; să nu mai fiu decât ca un bun al Tău și pentru Tine voi trăi!"[229].

---

[227] Vezi studiul nostru, *Teoria recapitulațiunii (ἀνακ εφαλαίωσις), la Sf. Irineu* în rev. „Studii Teologice", anul 1299, II, nr. special, pag. 115-140.

[228] Sf. Ioan Damaschin, **Tratatul celor două voințe**, Migne, P.G. vol. XCV, col. 161.

[229] Ioan de Quintanadoine din veacul al XVII-lea, apud H. Brémond, **Histoire du sentiment religieux en France**, t. II (Paris, 1929).

Când paşii creştinului se răresc, când picioarele îi tremură, şovăie şi se opreşte, chipul lui Hristos cu crucea Lui, în drum spre Golgota, îl întăreşte; când puterile îl părăsesc aude un glas tainic: *„puterea Mea întru neputinţă se desăvârşeşte; Harul Meu îţi este de-ajuns!"* (2 Co, 12, 9). Harul este cel care umple creştinul de această frumuseţe duhovnicească şi care-l ridică până la statura lui Hristos în sfinţenie, îndumnezeindu-l trup şi suflet.

Să încercăm a descrie această tainică lucrare, care face să se străvadă Hristos în creştin, care face ca sfinţenia lui să iradieze în afară, câteodată prin Trupul Său, „templul Duhului Sfânt".

5.5.1.3. Lucrarea harului

Amintim aici două explicaţii principale, prin mijlocirea cărora ni s-a făcut cunoscută lucrarea Harului îndumnezeitor: una este a Sf. Atanasie cel Mare, cealaltă, la un interval de un mileniu, e a Sf. Grigorie Palama.

Cel dintâi scrie către Serapion[230]. „Tatăl e izvorul; Fiul e fluviul şi Duhul Sfânt e Cel pe Care-L sorbim. Dar sorbind pe Duhul, noi sorbim pe Hristos şi prin Hristos pe Tatăl".

„Cuvântul acesta tălmăceşte obârşia Harului, adică taina trecerii în noi a celor trei Persoane ale Sfintei Treimi, potrivit învăţăturii apostoleşti, care arată că lucrările dumnezeieşti îşi au obârşia de la Tatăl, se săvârşesc de Fiul şi se desăvârşesc de Duhul Sfânt (Pentru că de la El (Tatăl) şi prin El (Fiul) şi întru El (Duhul Sfânt) sunt toate) (Rm 11, 36). El accentuează prezenţa în dumnezeiescul Har a tuturor Persoanelor Sfintei Treimi, prin lucrarea lor, ca şi faptul că şi lucrarea mântuitoare se desăvârşeşte tot de Sfântul Duh.

Sfântul Grigore Palama, plecând de la faptul că Mântuitorul strălucea pe Muntele Taborului „ca soarele" lămureşte astfel acest cuvânt: „Ceea ce e soarele în lumea simţurilor, aceasta e Dumnezeu în cea duhovnicească". Iar în altă parte, spune: „După cum soarele împarte din căldura şi din lumina sa celor ce se împărtăşesc din el, fără ca el însuşi să se micşoreze, căci le posedă ca energii ale sale în chip firesc şi esenţial, tot astfel sunt şi emanaţiile dumnezeieşti, energii ale Lui (Dumnezeu), fireşti şi esenţiale care există în cel ce le comunică, fără ca El să se micşoreze".

Pentru lămurirea tainei obârşiei dumnezeiescului Har ca energie necreată, deosebită dar nedespărţită de fiinţa dumnezeiască, simbolul soarelui e foarte potrivit; el ne ajută să înţelegem atât transcendenţa Fiinţei dumnezeieşti, cât şi imanenţa lucrării ei, acea energie transformatoare care străfulgeră piscul sufletului, pe care Sfinţii Părinţi îl numesc νοῦς sau mens, făcând din el vatra şi locul lucrării harice, iradiatoare de frumuseţe suprafirească pentru tot restul sufletului şi de aci, în Trupul întreg"[231].

Din minte, Harul inundă inima. Iar când plinătatea de „Har peste Har" se revarsă în afară, el pătrunde din sfera spiritualului în a materialului, printr-un pogorământ. Şi atunci însuşi trupul participă la transformarea din muritor, în nemuritor, din stricăcios, în nestricăcios. Prin invadarea razelor celor necreate ca dintr-un soare nematerial, în tot trupul, acesta se face el însuşi un iradiator de bună mireasmă, taumaturg şi teofor!

Adeseori cei care s-au învrednicit de asemenea manifestări ale Duhului în cele materiale, pot striga cu psalmistul: *„Trupul meu a înflorit"* (Ps 27, 10). Pe aceste culmi ale sfinţeniei,

---

[230] Sf. Atanasie cel Mare, **Epistola către Serapion**, I, col Migne, P.G. XXVI, col. 573.

[231] N. Chiţescu, **Condiţiile însuşirii mântuirii**, rev. „Studii Teologice", seria I-a, anul II (1950), ian-febr., 3-4; citatele sunt luate de la Matei XVII, 2 stg. şi din Scrierile Sf. Grigore Palama (omilia Εἰς τήν εἰσοδὸν Migne P.G. CL, col. 176 şi κεφάλαια XVII; Migne, P.G. CL, col. 1185 D).

cuvintele Sfântului Benedict spuse învăţăcelului său îşi capătă sensul lor deplin: „Pentru sufletul care vede pe Domnul, orice creatură e prea mică". Animae videnti Deum, angusta est omnis creatura"[232].

Principalele roade ale sfinţeniei sunt iubirea nemărginită faţă de Dumnezeu şi de oameni, precum şi starea de nepătimire. Dar ele sunt cu mult mai numeroase; au fost analizate în feluri te cărţi de trăire duhovnicească, sau chiar de Psihologie religioasă[233]. Filocalia şi Patericul sunt cele două antologii unice ale ei.

5.5.1.4. Sfântul

Pentru caracterizarea „sfântului" ne mulţumim cu cuvântul de sinteză al unui literat: „Când încerc să strâng acest cuvânt ca să-l fac să exprime tot ce înseamnă el, îmi închipui o fiinţă de o supunere minunată, care tremură mereu că nu face, în locul şi în rangul lui, puse de el cât mai jos, voia învăţătorului. El ştie că părăsirea de sine şi încrederea sunt termenii iubirii desăvârşite şi ţine viaţa sa în planul lui Dumnezeu. Dar nimicul care e el îl substituie Fiinţei Care e totul. El datorează lui Hristos Care locuieşte în el dorul de a fi mântuit. Toate faptele lui sunt o rugăciune. Strălucirea simplă şi curată a gândirii sale creează împrejurul lui o căldură comunicativă şi pretutindeni pe unde trece se vede ce dulceaţă are puterea lui Dumnezeu.

Acest om, care nu trăieşte decât în Duh şi pentru Duh, nu e pentru aceasta mai puţin realist. El, sfântul, e minunatul tâlcuitor al creaţiei, el care poate să-i îmbrăţişeze proporţiile. Căci, înălţat chiar de aici, de jos, până la Dumnezeu, el vede viaţa aşa cum e ea, adică drept un simbol; nimic nu-i scapă din scopurile de netradus, despre care are lumini, nici din condiţiile nenorocite la care e supus omul pe plan pământesc. Acest echilibru suveran face să ţâşnească energia lui la punctul şi în timpul în care ea trebuie să se exercite. Şi tocmai aici e miracolul acestui caracter înalt, că plin de iubire şi de blândeţe, Duhul rămâne ferm, capul porunceşte, şeful se impune în clipa în care e mişcat de duioşie, până într-atât ştie de asemenea Stăpânul lumii să armonizeze darurile într-un om.

Fiecare zi a sa e o biruinţă asupra propriei firi şi fiecare biruinţă îl apropie de Dumnezeu. Dar orice suferinţă se preface în ofrandă de bucurie; un sfânt nu se refuză niciodată pe sine: e un erou al tuturor clipelor; e o fiinţă miraculoasă, fiindcă ajunge să se uite.

Şi e privilegiul sfântului de a rămâne o văpaie ferită de cenuşă, pentru pământ. Plutarhii sunt plini de viaţa supraoamenilor; ei sunt, desigur, mari, dar reci. Te apropii de sfinţi, ei dogoresc. E în ei un fel de viaţă universală, care nu se mai poate stinge, care-i prelungeşte prin toate timpurile şi-i pune în legătură cu toţi oamenii. Oamenii pot evolua; un sfânt rămâne un sfânt, o forţă oferită, o inimă care trage cu urechea şi, dacă ar vrea puţin, la unison cu toate celelalte inimi.

Pentru aceasta totul cedează sfinţeniei, chiar ceea ce e mai mare pe pământ, ceea ce contează mai mult, arta şi eroismul. Cultul eroilor învaţă să învingi, cultul sfinţilor învaţă să te învingi şi ce altă cucerire e ca aceea a Infinitului?"[234]

---

[232] Sf. Grigore cel Mare, **Dialogi**, P.L.. LXVI, col. 198.

[233] **William James, L'expérience religieuse, essai de Psychologie descriptive**, trad. De Fr. Abauzit, ed. III-a (Paris, 1931), p. 219-323.

[234] Guy Chastel (Paul Gramatier), Antoine-Marie Zaccovia, apud Louis Chaigne, **Antologie de la renaissance catholique**, III, prose (Paris, 1942), p. 68-70; cf. Nicolae, Mitropolitul Krutiţki, **Cuvântări bisericeşti, Mucenicii** (Bucureşti, 1949), voi. I, pp. 98-103, vol. II, 203 sq., din punct de vedere ortodox.

5.5.1.5. Deosebiri interconfesionale asupra Sfinţeniei

Între cele trei mari confesiuni creştine sunt deosebiri radicale privitoare la conceptul de sfinţenie. La dreapta, romano-catolicismul exagerează rolul omului, atribuind sfinţilor merite prisositoare, al căror tezaur, pus la dispoziţia Bisericii slujeşte la acoperirea lipsurilor celor ce sunt în deficit de credinţă şi fapte bune sub forma indulgenţelor. La stânga, protestantismul declară fiinţa omenească zdrobită în trup şi suflet, incapabilă de altceva decât de o credinţă slabă pentru a i se „imputa" mântuirea.

Karl Barth a reînnoit credinţa aceasta despre omul păcătos în chip iremediabil, cu o mare forţă dialectică: „Harul justificării, zice el, e viaţa noastră, Harul sfinţeniei, adaugă el, e moartea noastră ca păcătos. În justificare, Dumnezeu zice mortului: Trăieşte! În sfinţenie Dumnezeu zice celui viu: Mori! Mortul care trebuie să trăiască e păcătosul şi viul care trebuie să moară e tot păcătosul. Sub aceste două determinări şi nu sub vreo alta trebuie să fie trăită viaţa creştină"[235].

Căci, după protestanţi, omul e complet căzut, e radical pierdut, nu mai poate nădăjdui nimic de la Dumnezeu. Singura scăpare e să alergăm către El, ca să ne ucidă prin sfinţenie şi apoi să ne facă vii, prin justificare. Starea aceasta a fost descrisă cu multă putere de pastorul Kohlbrügge în veacul trecut[236], în zugrăvirea jertfei unui animal în locul omului păcătos. „Putoarea capului său, cu care el însuşi s-a făcut Dumnezeu, din grăsimea lui, cu care el, şi-a însuşit locul Duhului Sfânt din inima sa, prin care a crezut că iubeşte mai mult şi mai bine decât Dumnezeu, din pulpele sale pe care s-a încordat adesea, ca şi cum totul atârna de voia şi de zelul lui, toată această putoare nu va provoca ea cu atât mai mult pe Dumnezeu şi nu va face să coboare focul Său pentru ca să mistuie altarul cu un asemenea păcat, omul, cu o asemenea existenţă? Numai credinţa poate aduce o schimbare păcătosului faţă de Dumnezeu şi a lui Dumnezeu faţă de păcătos, care rămâne tot păcătos până întru sfârşit".

Cu această învăţătură protestantă se face abstracţie de faptul că Harul, întru neputinţă lucrează, ca şi de faptul că Cel Prea Înalt a ales vase de necinste spre a le face vase de cinste – uneori chiar din sânul Protestantismului – şi că Dumnezeu S-a făcut om „pentru ca să îndumnezeiască pe om": *„Voi sunteţi Dumnezei şi cu toţi fii ai Celui Prea Înalt"* (Ps 82, 6) şi *„părtaşi ai dumnezeieştii firi"* (2 Ptr 1, 4).

Se uită că destinul supranatural al omului credincios năzuieşte să-l înalţe până la vrednicia de *„colaborator al lui Dumnezeu"* (1 Co 3, 9) şi *„până la statura lui Iisus Hristos"* (Ef 4, 1, 13-15), dilatând firea omenească până la capacitatea limită de absolut.

5.5.2. Cinstirea sfinţilor în general şi a Sfintei Fecioare în special

5.5.2.1. Motivele de cinstire a sfinţilor

Am văzut în capitolul anterior că sfinţenia este desăvârşită, în starea harică. Ea poate avea diferite trepte, aici pe pământ, după care şi credincioşii se bucură, în cer, de o apropiere mai mare sau mai mică de tronul Celui Prea Înalt: *„În casa Tatălui sunt locaşuri multe"* (In 14, 2). Astfel, creştinul poate fi ridicat până la starea denumită de Sfinţii Părinţi „îndumnezeire", adică o stare de „curăţire" şi de intensificare duhovnicească, înălţate la maximum. Creştinul,

[235] Karl Barth, **Le culte raisonnable** (Paris, 1934), p. 89.

[236] Pastorul Kohlbrügge, **Douăzeci de predici ţinute în anul 1846**, apud K. Barth, **op. cit.**, p. 92-93.

devenit astfel un „alter Christus" se face „purtător de Hristos, de Duh, de Dumnezeu". Însuşi trupul lui e spiritualizat la maximum: fiinţa lui reflectă frumuseţea duhovnicească lăuntrică; o atmosferă de curăţie, pace şi siguranţă, de copil dăruit cu totul „braţelor părinteşti" domneşte împrejurul lui. Nu numai că viaţa lui e un lanţ nesfârşit de minuni lăuntrice spirituale, dar adeseori se învredniceşte şi de darul facerii de minuni vizibile în lumea exterioară, aşa încât prin el se proslăveşte puterea lui Dumnezeu. Adeseori, această viaţă trăită pe culmile duhovniciei se încheie cu o moarte martirică. Dar, deşi morţi, sfinţii ne grăiesc de-a pururi; prezenţa lor nu se sfârşeşte cu moarte trupească; dimpotrivă, adesea ea este amplificată de sfârşitul lor, împlinindu-se astfel cuvântul scripturistic: „pomenirea dreptului va fi veşnică".

Creştinii au pomenit totdeauna pe sfinţi cu cinste şi cu evlavie. Au cinstit în ei realizarea a tot ce e bun, frumos şi sfânt, de care se poate învrednici omul; au cinstit în ei pe semenii lor, care s-au nevoit ca să dobândească viaţa, dăruind-o şi să se preamărească, smerindu-se; li s-au închinat ca unora care s-au înălţat până în pragul cerurilor, câştigând asemănarea cu Dumnezeu, manifestându-se spre lauda Lui, făcându-se lumina lumii, sarea pământului şi cetate pe munte. Şi au proslăvit în ei capodoperele puterii şi înţelepciunii lui Dumnezeu.

Manifestările exterioare (minuni, moaşte nestricăcioase şi ajutorarea fraţilor lor de pe pământ) au format semnele dumnezeieşti pe care Biserica le-a socotit suficiente ca mărturii ale Marii Prezenţe. Biserica le-a înregistrat întâi în conştiinţa ei şi apoi a purces la canonizarea vasului prea ales al Harului dumnezeiesc sau l-a recunoscut ca atare fără o precizare specială în profeţi, apostoli, martiri, dascăli, călugări, ierarhi, soldaţi, regi, învăţaţi, ciobani etc.[237].

5.5.2.2. Ei ne ajută în virtutea "comuniunii sfinţilor"

Dar sfinţii s-au impus cinstirii Bisericii prin recunoştinţa pe care le-o datorează cei de pe pământ. Între Biserica luptătoare (cea de pe pământ) şi cea biruitoare (a drepţilor din cer) e legătura iubirii, formând împreună Trupul tainic al Domnului. Unitatea lor e dată de împărtăşirea unicei vieţi dumnezeieşti, al cărei izvor e Capul Cel nevăzut al Bisericii, Care ne-a dat din plinătatea Lui *„Har peste Har"* (In 1, 16).

Iar această legătură a iubirii se manifestă printr-un neîncetat schimb de bunuri duhovniceşti, de rugăciuni de la cei vii pentru cei răposaţi, de mijlocire, de la cei drepţi pentru cei ce se nevoiesc încă în această viaţă. Acest neîncetat schimb de bunuri duhovniceşti s-a numit „comuniunea sfinţilor" nu în sens restrictiv, că adică ar fi o împărtăşire între „sfinţi" în sens strict, ci în sensul că se petrece între cei care „participă la credinţă" şi sunt chemaţi la manifestarea sfinţeniei lui Dumnezeu în viaţa lor. Acesta este tâlcul pe care-l dă însuşi Sf. Ioan Hrisostom cuvântului din Efeseni I, „noi suntem sfinţi şi fară de prihană înaintea Lui", în care „cel fără de prihană" e sfânt în adevăratul înţeles de astăzi, iar epitetul de „sfânt" e dat creştinilor, în general[238].

În ce sens ne ajută sfinţii şi e cu putinţă, oare, să ne ajute?

5.5.2.3. Motive pentru a crede în intervenţia sfinţilor

Ei au fost oameni, semeni ai noştri; ei sunt aproape de noi, ca unii ce au suferit aceleaşi ispite, au avut aceleaşi slăbiciuni şi le-au învins prin Harul dumnezeiesc. De aceea e în firea lucrurilor ca să avem mai multă îndrăzneală către Domnul, când rugăciunile noastre către El

[237] S. Bulgakov, **L'Orthodoxie**, cit. supra, pp. 171-172.

[238] Sf. Ioan Gură de Aur, **Omilia I-a la Romani**, IV, Migne, PG LX, col. 390; apud P. Trempelas, **Comuniunea sfinţilor**, trad. de Pr. Olimp Căciulă, (Bucureşti, 1938), p. 20.

sunt ajutate de solirile sfinţilor. Ei sunt solitorii noştri către El. Această solire mai poate avea caracterul de mijlocire, întrucât prin mijlocirea lor Dumnezeu primeşte mai uşor rugăciunile noastre[239]; dar, în sens strict, Unul este Mijlocitorul, Omul-Dumnezeu Iisus Hristos[240]. Că ei pot să mijlocească, reiese din faptul că ei vor judeca lumea la sfârşitul veacurilor (1 Co 6, 2) şi că sunt numiţi *„prieteni ai lui Dumnezeu"* (Ps 138, 17; In 4, 14; Ef 2, 19; Iac 2, 23).

5.5.2.4. Înlăturarea unei obiecţii împotriva posibilităţii mijlocirii lor

Dar aici se ridică o obiecţie: Nu înseamnă oare să investim sfinţii cu atributele dumnezeieşti ale pretutindenităţii şi atotştiinţei, socotindu-i în stare să audă rugăciunile tuturor rugătorilor de pe faţa pământului? La aceasta răspundem că ei pot avea acest dar tot prin puterea dată lor de Cel ce Se proslăveşte prin ei (2 Tes 1, 10-11). Dumnezeu a dat celor aleşi ai Lui puterea de a cunoaşte de la depărtare – în timp şi spaţiu – gândurile semenilor lor[241]. Fie, deci, că socotim că darul solirii este general, neimplicând cunoaşterea celor ce le fac, fie că presupunem, dimpotrivă, că sfinţii cunosc, printr-un Har special, rugăciunile şi pe cei ce le fac, adevărul e că la Dumnezeu toate sunt cu putinţă. Fer. Ieronim explica lui Vigilanţiu acest lucru în felul următor: „Ei urmează pe Mielul pretutindeni unde merge El. Ori, dacă Mielul e pretutindeni, se poate socoti că cei care sunt lângă Mielul sunt prezenţi pretutindeni"[242].

De asemenea, nici un creştin nu face confuzie între solirea sfinţilor şi mijlocirea lui Iisus Hristos. Căci, pe când rugăciunile sfinţilor ne ajută la însuşirea subiectivă a mântuirii, mijlocirea Mântuitorului ne-a adus Răscumpărarea, adică mântuirea obiectivă, izvorul în veci nesecat de iertarea păcatelor noastre.

Cinstirea sfinţilor nu poate umbri proslăvirea lui Dumnezeu. Dimpotrivă, Mântuitorul Însuşi le-a dat slava, primită de El de la Tatăl din veci (In 18, 22).

Şi, în sfârşit, graţie sfinţilor, în Biserica noastră, creştinul nu este izolat în pustiul acestei lumi, ca un copil rătăcit într-o pădure sau ca un Robinson pe o banchiză de gheaţă la pol.

Protestantismul a pustiit lumea transcendentă, a prefăcut-o într-un deşert în care omul, îngrozit de glacialitatea spaţiilor infinite despre care vorbeşte Pascal, se găseşte singur în faţa imensităţii transcendentale. „Noi ştim, scrie dimpotrivă Homiacov[243], că dacă cineva dintre noi cade, cade singur, dar nimeni nu se mântuieşte singur. Cel ce se mântuieşte, în Biserică se mântuieşte şi în unire cu toate celelalte membre ale sale. Dacă crezi, eşti în comuniunea credinţei; dacă iubeşti, eşti în împărtăşirea iubirii; dacă te rogi, eşti în comuniunea rugăciunii. De aceea, nimeni nu se poate sprijini pe propria-i rugăciune; ci fiecare, rugându-se, cere mijlocirea întregii Biserici; nu doar că se îndoieşte de mijlocirea unicului Mijlocitor, Iisus Hristos, ci cu convingerea că toată Biserica e în nesfârşită rugăciune pentru membrele sale. Se roagă pentru noi toţi îngerii şi apostolii şi martirii şi patriarhii şi mai presus de toţi, Maica Domnului nostru şi această sfântă unire e adevărată a Bisericii." Şi dimpotrivă, cei care înlătură cinstirea sfinţilor, scrie alt teolog[244], suferă o mare pagubă duhovnicească din această pricină;

---

[239] Vezi argumentele pe care le aduc **Mărturisirea lui Petru Movilă** (Partea a III-a, răsp. la întrebarea 52-a), şi aceea a lui Dositei (definiţia a VIII-a).

[240] Rm 8, 34; 1 Tim 2, 5-6; Evr 7, 25 etc..

[241] Vezi episodul proorocului Ahia şi soţiei lui Ieroboam, din **I Regi IV**, 5, proorociile în general, în Vechiul Testament; iar în Noul Testament, Lc 16, FA 5, 1-11 etc..

[242] Fericitul Ieronim, **Contra Vigilantium**, VI.

[243] A. S. Homiacov, **Die Einheit der Kirche**, în „Ostliches Christentum - Dokumente", publicate de Nicolae u. Rubnoff şi Hans Ehrenberg, vol. II, „Philosophie", (München, 1925), p. 21.

[244] S. Bulgakov, **L'Orthodoxie**, p. 171.

deşi rămân cu Hristos, pierd raportul lor drept cu El. Ei sunt sortiţi să rămână din punct de vedere duhovnicesc fără familie, fără neam, fără casă, fără părinţi şi fraţi în Hristos. Ei străbat singuri calea mântuirii, fiecare pentru sine, fără să caute exemple şi fără să cunoască împărtăşirea cu alţii".

Iată de ce Sfinţii Părinţi ai Sinodului al VII-lea ecumenic (787), au hotărât următoarele, privitor la cinstirea Maicii Domnului, a sfinţilor şi a sfinţilor îngeri: „Cine nu mărturiseşte că toţi sfinţii, cei ce au plăcut lui Dumnezeu, atât cei dinainte de Lege, cât şi cei de sub Lege şi cei de sub Har, sunt vrednici de cinste după trup şi după suflet, ori nu face rugăciune către sfinţi, ca spre unii ce au voie să mijlocească pentru lume, după Tradiţia Bisericii, să fie anatema"[245].

5.5.2.5. Cinstirea sfinţilor

Cultul Sfinţilor cuprinde trei momente principale poruncite de Biserică venerarea lor, din pricina exemplelor măreţe ale vieţii lor; chemarea lor în rugăciune, ca să mijlocească pentru noi; şi imitarea pildei lor, fiindcă sunt modele unice pentru omenirea ce trebuie renăscută de sus[246].

Venerarea sfinţilor se numeşte cinstire (τιμή), sau „supunere", „dependenţă" (δουλεια), spre deosebire de închinarea lui Dumnezeu (προσχόνησις), sau adorare (λατρεια). Una dintre cele mai vechi scrieri martirice face deosebirea între închinarea adusă creaturii şi cea adusă Creatorului: „Noi ne închinăm lui Hristos, pentru că e Fiul lui Dumnezeu; cât despre martiri, care sunt ucenicii şi imitatorii Domnului, le mărturisim iubirea care li se cade, din pricina cinstei fără seamă pe care au adus-o Împăratului lor"[247].

Chemarea lor în rugăciune este exprimată corect de formula Bisericii: „Sfinte... roagă-te lui Dumnezeu, pentru noi!".

Iar imitarea lor ca modele veşnic vii şi actuale, mai ales în împrejurările grele ale vieţii, e recomandată de însuşi Apostolul Neamurilor în cuvintele: *„Rogu-vă fiţi imitatorii mei, precum şi eu sunt al lui Hristos"* (1 Co, 4, 26).

Biserica a avut grijă să ţină aprinse aceste făclii care se mistuie pentru Hristos, pentru luminarea căii credincioşilor. Ea a închinat fiecare zi a anului amintirii unuia sau mai multor sfinţi. Viaţa lor e un izvor de-a pururi nesecat de înălţătoare exemple. Ei formează norul de mărturisitori care ne grăiesc cu icoanele lor, cu moaştele lor zdrobite de asceză şi de moarte în chinuri, cu altarele închinate lor şi, adesea, cu scrierile lor. Numele lor sunt purtate de creştini ca nume de patroni, de prieteni şi de apărători ai lor.

5.5.2.6. Cinstirea Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu şi pururea Fecioarei Maria

Cinstirea Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu e mai presus de a tuturor sfinţilor şi de a Heruvimilor şi Serafimilor. Într-adevăr, ca Maică ea e mult mai apropiată de Fiul ei decât sunt sfinţii, „prietenii" Lui. Dogmatica a stabilit trei puncte principale privitoare la Maica Domnului – toate în legătură cu Dumnezeirea Mântuitorului: Calitatea ei de Născătoare de Dumnezeu, pururea fecioria ei şi cinstirea mai presus de a tuturor creaturilor văzute şi nevăzute. Căci după concepţia Bisericii ecumenice păstrată în Ortodoxia Răsăriteană, ea a fost curăţită de

[245] Alexiu Comoroşan, Prelegeri academice din **Dogmatica Ortodoxă**, Partea specială, (1889), p. 697.
[246] Cf. Ad. Tanquerey, **Précis de Théologie ascétique et mystique**, ed. V-a (Paris-Tournax, Rome, 1925), p. 123 sq.
[247] **Martiriul lui Policarp**, XVII, 3; cf. XVIII, 2.

păcatul strămoşesc în clipa în care Logosul omenesc şi-a format sieşi fire omenească; iar de la naştere până atunci, acest păcat a fost „amorţit", „adormit", a rămas în stare de potenţă, neactualizat prin păcate personale, printr-un har special, comun profeţilor şi drepţilor din toate timpurile (Luca, I, 15) şi mai mare decât acela.

Romano-catolicismul a proclamat (în 1854) dogma „nepătatei zămisliri", susţinând că Maica Domnului s-a născut fără păcatul originar. Dar, pe lângă faptul că această părere nu are nici un temei în cele două izvoare ale Revelaţiei, ea contravine şi raţiunii sănătoase deoarece, după cum a spus Toma de Aquino, care n-a primit-o, aceasta înseamnă că Mântuitorul nu a mântuit şi pe Sfânta Fecioară, deci nu mai e Mântuitorul întregii lumi; şi, de asemenea – aşa cum a replicat Bernard de Clairvaux canonicilor din Lyon, care introduseseră această sărbătoare pe plan local – pentru ca Sfânta Fecioară să fie vrednică să nască pe Cel Prea Curat, nu e nevoie să se nască ea însăşi fără păcatul originar, căci raţionând astfel, putem să ne ridicăm până la Eva, cu exceptarea de păcat originar, din strămoaşă în strămoaşă...

Romano-catolicismul a mers mai departe pe această cale, proclamând dogma înălţării cu trupul a Sfintei Fecioare la cer (la 1 noiembrie 1950).

Ea arată că romano-catolicismul (care vede în Sfânta Fecioară Simbolul Fecioriei, care ar caracteriza Biserica romană faţă de cea protestantă şi de cea ortodoxă, fiindcă aceasta, deşi are monahismul, a admis, totuşi, căsătoria preoţilor) urmăreşte cu tenacitate scopul de a excepta pe Maica Domnului de la legile fireşti ale neamului omenesc, şi, în acelaşi timp, de a egaliza lucrarea ei cu a Fiului şi a Sfântului Duh, ba chiar de a o înlocui pe a acestuia din urmă – făcând-o împreună-răscumpărătoare cu Fiul şi împreună-mijlocitoare cu el.

Evlavia poate avea exagerările ei, dar gândirea teologică ortodoxă s-a ferit totdeauna atât de „minimalismul" Antropologiei şi Mariologiei protestante, cât şi de „maximalismul" celei romano-catolice.

Evlavia a apelat la Sfânta Fecioară ca să ne izbăvească din toate nevoile, dar cugetarea teologică a precizat de ce fel de nevoi e vorba; pietatea populară a întrerupt ectenia liturgică adresată Sfinţilor şi Prea Sfintei Fecioare, cu strigătul „Prea Sfântă Născătoare de Dumnezeu, miluieşte-ne pre noi", dar gândirea teologică a limitat sensul acestei lucrări de mântuire la acela de „solitoare"[248] de aceeaşi natură cu a sfinţilor, însă de o intensitate şi de o eficacitate mult mai mare, dată fiind puterea excepţională a Maicii în îmblânzirea Fiului...

Ea este „solitoare de mântuire"[249]. Venerarea ce i se dă depăşeşte pe a tuturor creaturilor în intensitate, dar n-o umbreşte pe a Fiului ei şi Dumnezeu; întreaga slujbă e presărată cu invocări hiperbolice ale Sfintei Fecioare; slujbe speciale şi biserici îi sunt închinate şi ea rămâne modelul de-a pururi neatins de alte creaturi în curăţie şi sfinţenie personală.

Biserica ecumenică a specificat locul Prea Sfintei Fecioare în Dogmatica ortodoxă printr-o cinstire a ei mai presus de a tuturor celorlalţi sfinţi, pe care sinodul al VII-lea ecumenic a numit-o ὑπερδουλεια[250].

[248] Vezi P. Vintilescu, *Verbul a mântui cu termen de invocare a Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu*, extras din „Studii Teologice", an. VIII, vol. 2, 1940, p. 2.
[249] Vecernia din Minei, la 23 ianuarie.
[250] **Mansi**, vol. XII, col. 1031 sq.

5.5.3. Cinstirea sfintelor moaşte, a sfintelor icoane şi a sfinţilor îngeri

5.5.3.1. Temeiul dogmatic al cinstirii sfintelor moaşte

O consecinţă a lucrării dumnezeiescului Har în Sfinţi este păstrarea sfintelor lor moaşte (de la mosci, λείψανα relicve, rămăşiţe sau λοιψανία[251], şi cinstirea lor.

Din toate timpurile, rămăşiţele pământeşti ale omului au fost cinstite şi înmormântate cu cinste, credinţa în supravieţuirea sufletului fiind adeseori în legătură strânsă cu înmormântarea trupului. Dar în creştinism această credinţă are un temei dogmatic puternic şi uşor de înţeles: trupul va fi părtaş cu sufletul la răsplata veşnică sau la pedeapsa veşnică, întrucât a convieţuit cu el şi întrucât va învia la judecata de apoi. Mai mult, trupurile sunt socotite ca *„temple ale Duhului Sfânt"* (1 Co 6, 19) pentru care Apostolul Neamurilor vesteşte *„pedeapsă mare şi veşnică pentru cei ce le vor strica pe acelea"* (1 Co 3, 17).

Harul a adus în mare cinste ceea ce necurăţea odinioară pe cel ce se atingea de trupul celui răposat în Vechiul Testament (Nm 19, 11; Lv 11, 36).

Sfântul Ioan Damaschin scrie despre posibilitatea lucrării dumnezeieşti prin sfintele moaşte: „Stăpânul Hristos ne-a dat ca izvoare mântuitoare moaştele sfinţilor care izvorăsc, în multe chipuri, faceri de bine şi dau la iveală mir cu bun miros. Nimeni să nu fie necredincios! Dacă prin voinţa lui Dumnezeu a izvorât în pustiu apă din piatră tare şi din falca măgarului apă pentru Samson căruia-i era sete, mai este de necrezut ca să izvorască mir binemirositor din moaştele mucenicilor? Cu nici un chip pentru cei care cunosc puterea lui Dumnezeu şi cinstea pe care o au sfinţii de la Dumnezeu"[252].

5.5.3.2. Cum se explică nestricăciunea lor

Arătând că prin sfintele moaşte „demonii sunt puşi pe fugă, bolile sunt alungate, bolnavii se vindecă, orbii văd, leproşii se curăţă, ispitele şi supărările se risipesc şi se pogoară toată darea cea bună de la Părintele luminilor peste cei care cer prin ei cu credinţă neîndoielnică acestea", Sf. Ioan Damaschin pune o întrebare capitală privitoare la sfintele moaşte: „Cum poate să facă minuni un corp mort?", adică: Cum se păstrează ele şi cum pot continua lucrarea taumaturgică a sfântului? La această întrebare Sf. Ioan Damaschin n-a răspuns în Dogmatica sa; dar a răspuns în marele său tratat despre cultul sfintelor icoane, arătând că harul dumnezeiesc poate lucra tot atât de bine prin sfântul trăitor în viaţă, cât şi prin moaştele şi prin icoana lui: „Sfinţii, scrie el, au fost plini de Duhul Sfânt încă de când erau în viaţă, iar la moarte în chip nelipsit se află Harul Sfântului Duh în sufletul lor, în trupurile lor din morminte, în chipurile lor şi în sfintele icoane, însă nu în mod substanţial, ci prin Har şi lucrare"[253].

Răspunsul pe care l-a dat un teolog contemporan la această întrebare caută să lămurească într-un chip mai raţional această taină, dar rămâne sub nivelul principiului general expus de Sf. Ioan Damaschin. Acest răspuns constă în afirmaţia, pe care el n-o justifică, după care puterea dumnezeiască a îngăduit menţinerea unei legături speciale între duhul celui adormit în Domnul şi trupul lui. Puterea morţii asupra lor e limitată, sufletul nepărăsind cu totul

[251] Cf. Eusebiu al Cezareei, **Istoria Bisericească**, vol. VIII.
[252] Sfântul Ioan Damaschin, **Dogmatica**, IV, 15, trad. de Dr. D. Fecioru, p. 278.
[253] **Cultul Sfintelor icoane**, trad. de Dr. Dumitru Fecioru, Bucureşti, 1937, p. 21.

trupul, ci rămânând „prezent în Duh şi în Har", în moaştele lor, chiar în cea mai mică părticică din ele[254].

5.5.3.3. Practica Bisericii

Cinstirea deosebită a Sfintelor moaşte e o practică creştină, care datează de la începutul Creştinismului. În Martiriul Sfântului Policarp se spune: „Noi am îngropat într-un loc potrivit rămăşiţele sale, care sunt mai preţioase pentru noi decât diamantele cele de preţ"[255].

Sfânta Scriptură vorbeşte despre minunile făcute cu brâiele şi ştergarele sfinţilor (FA 19, 11 sq), ba chiar cu umbra lor (Iac 5, 15) şi istoriseşte învierea unui mort cu osemintele lui Elizeu (2 Rg 12, 21). Iar din istoria Bisericii se cunosc multe minuni făcute cu prea curatele lor trupuri[256]. De aceea Biserica a osândit la sinodul al VII-lea ecumenic de la Niceea pe cei care înlătură cinstirea relicvelor martirilor.

Sfintele moaşte sunt o ilustrare a adevărului că cel care-şi dă viaţa pentru Domnul şi pentru Evanghelia Sa n-o va pierde.

Biserica a zidit lăcaşurile sale de închinare pe mormintele martirilor, iar sfintele antimise, fără care nu se poate săvârşi Sf. Liturghie, trebuie să aibă o părticică din sfintele moaşte: e un omagiu adus lor.

5.5.3.4. Icoanele sunt locul haric al unei prezenţe

Icoanele au fost definite ca locul unei prezenţe harice; pe când Euharistia este însăşi această prezenţă, icoana este locul ocupat de o prezenţă, dar în chip haric. Această prezenţă este asigurată de binecuvântarea icoanei, care „stabileşte o legătură între icoană şi prototipul său, între ceea ce e înfăţişat şi înfăţişarea lui"[257]. Credinţa evocă această prezenţă plină de Har, cu care credinciosul convorbeşte în rugăciune.

În chip hiperbolic icoana a mai putut fi numită şi o „apariţie"; într-adevăr, se poate afirma că ea nu face decât să provoace în mintea credinciosului apariţia persoanei a cărei icoană este; tocmai de aceea cinstirea icoanelor s-a mai numit şi relativă, fiindcă ea se referă la original şi nu la materialul icoanei. Aşa decretează, de altfel, după Fer. Augustin, Sinodul al VII-lea ecumenic, zicând că „cinstirea icoanei trece la original şi cel ce se închină icoanei se închină persoanei celui pictat"[258].

5.5.3.5. Temeiul lor scripturistic

Care este temeiul scripturistic al sfintelor icoane? Potrivit Scripturii în general Dumnezeu rămâne în fiinţa Sa „Deus absconditus" – ἄγνωστος θεὸς; dar chiar din viaţa aceasta s-a arătat în unele teofanii sau în hristofanii ori în pnevmatofanii ca lumină neapropiată. Pe de altă parte, ştim că omul e făcut după chipul Său (Fc 1, 26) şi e sortit să ajungă la asemănarea Sa şi că „Dumnezeu S-a arătat în trup" (1 Tim 3, 16) „cu chip de om" (Flp 2, 7-8); dar Iisus Hristos e „chipul lui Dumnezeu" (2 Co 4, 4) ba chiar „chipul fiinţei lui Dumnezeu" (Evr 1, 3). Ştiind dar că Tatăl e ca Fiul, iar Fiul S-a arătat ca om printre oamenii cei făcuţi după chipul Său şi

[254] S. Bulgakov, **L'Orthodoxie**, p. 172.
[255] **Martirul Sf. Policarp**, XVIII, cf. XVII.
[256] V. Hristu Andrutsos, **Dogmatica**, p. 451.
[257] S. Bulgakov, **L'Orthodoxie**, p. 196.
[258] **Mansi**, vol. XIII, col. 337; apud Hristu Andrutsos, **Dogmatica...**, p. 451 nota 7.

cărora Duhul Sfânt li s-a arătat ca porumbel şi ca flăcări de foc, Biserica a îngăduit reprezentarea prin Sfintele icoane a modului în care S-a făcut oamenilor accesibil Dumnezeu cel nevăzut.

5.5.3.6. Cele şase tipuri principale de icoane expuse de Sf. Ioan Damaschin; respingerea câtorva argumente ale iconoclaştilor

În tratatul său despre icoane, Sfântul Ioan Damaschin descrie şase tipuri principale de icoane: Întâiul fel, Fiul este icoana Tatălui (Col 1, 15); al doilea: paradigmele divine; al treilea: imitarea (omul, făcut după chipul lui Dumnezeu); al patrulea, analogia; al cincilea, simbolul celor viitoare (chivotul, simbol al Maicii Domnului); al şaselea fel, cel făcut spre amintirea faptelor întâmplate, a minunilor, virtuţilor[259].

El mai dă răspuns următoarei întâmpinări din partea adversarilor cultului icoanelor: Ele ar reda numai trupul lui Iisus, deci cădem într-un monofizitism contrariu dreptei credinţe. Dar, răspunde Sf. Ioan Damaschin, întrucât umanitatea e legată de dumnezeirea Sa, neîmpărţită şi nedespărţită, icoana dumnezeului-om este imaginea desăvârşită a Lui. La fel, minunile care se arată în icoane sunt savârşite prin activitatea trupească, dar cu ajutorul neapărat trebuincios al Dumnezeirii, care se presupune şi e oarecum străvăzută prin materialitatea trupească.

5.5.3.7. Izvorul icoanelor

Izvorul icoanelor este identic cu acela al învăţăturii dogmatice, adică Descoperirea dumnezeiască şi, adeseori, revelaţiile particulare. Biserica a canonizat pe unii dintre artiştii-teologi vizionari, căci a cuprins opera lor în Sfânta Tradiţie, ca o contemplaţie care revelează aspecte de dincolo de zarea acestei lumi[260]. De aici, grija de a se conforma unui canon al zugrăvirii; de aici şi pregătirea trupească şi sufletească, prin post şi rugăciune, pentru zugrăvirea sfinţilor, a Maicii Domnului şi a persoanelor Sfintei Treimi.

De aici, mai ales, lipsa de perspectivă spaţială şi rigiditatea figurilor ortodoxe, care-i izolează de lume şi-i supun exclusiv orbitei transcendentale[261]. De aci, în sfârşit, deosebirea esenţială între icoana ortodoxă, care redă asceza sfinţeniei şi cea romano-catolică, redând mistica sfinţeniei; pe de o parte, războiul cel nevăzut, iar pe de alta, beatitudinea biruinţei depline.

5.5.3.8. Folosul lor

Folosul icoanelor este neasemănat; întreaga tradiţie a Bisericii afirmă folosul lor pentru cei care nu ştiu carte, pentru a provoca stări sufleteşti potrivite cu menirea înaltă a creştinului. Sf. Grigore cel Mare a exprimat într-o formă lapidară tot esenţialul acestei experienţe. „Ceea ce e Scriptura pentru cei ce ştiu să citească, este icoana pentru cei neştiutori de carte, care din aceste icoane învaţă drumul pe care sunt datori să-l urmeze. Icoana este cartea celor care nu pot să citească"[262]. Iar Sf. Ioan Damaschin descrie înrâurirea icoanelor asupra sufletului în aceste cuvinte: „Nu am prea multe cărţi şi nici n-am timp liber pentru a citi; intru însă în Biserică, spitalul obştesc al sufletelor, înăbuşit ca de nişte spini; podoaba picturii mă atrage să

[259] Vezi Sf. Ioan Damaschinul, **Tratatul despre icoane**, trad. de Dr. D. Fecioru, (Bucureşti, 1937).
[260] Cf. S. Bulgakov, **op. cit.**, p. 198.
[261] Vezi D. Bellu, **Despre icoana ortodoxă**, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», an LIX, nr. 11-12, noiembrie-decembrie 1941, p. 653.
[262] Sf. Grigorie cel Mare, **Migne**, 5 L, LVII, col. 991, 1128.

mă uit, îmi desfătează vederea ca o livadă şi, pe nesimţite, slava lui Dumnezeu pătrunde în suflet. Am primit răbdarea mucenicului, răsplata cununilor şi mă aprind ca prin foc cu dorinţa de a-l imita"[263].

În sfârşit, sfintele icoane îşi legitimează rostul lor prin nevoia de concret a omului, fiinţă trupească şi sufletească, în acelaşi timp[264].

De aceea, Biserica le-a folosit încă din vremea în care nu avea locaşuri proprii, ci-şi săvârşea cultul dumnezeiesc prin locuri ascunse, peşteri şi catacombe, şi, prin hotărârea Sinodului al VII-lea ecumenic a rânduit cinstirea şi folosirea lor în biserici şi prin casele particulare ale credincioşilor, dând şi o amplă justificare din punct de vedere raţional acestei practici străvechi.

5.5.3.9. Cinstirea sfinţilor îngeri

La acelaşi Sinod, al VII-lea, care vorbeşte despre închinarea sfintelor moaşte şi a sfintelor icoane, s-a vorbit despre cultul sfinţilor îngeri; cinstirea lor o hotărâseră şi cele două sinoade ecumenice precedente.

Dar au ei o legătură directă cu sfinţenia, ai cărei exponenţi sunt celelalte categorii trecute în revistă aici şi în ce măsură?

Sfinţenia lor e harică, dobândită prin colaborarea cu harul; cei ce n-au colaborat şi n-au persistat în legătura cu Dumnezeu, izvorul Harului, au căzut şi s-au prefăcut, din îngeri luminaţi, în draci, întunecaţi. „Un singur şi acelaşi Har lucrează în înger şi în om, ne învaţă Sf. Fulgenţiu; în acesta ca să-l înalţe, în acela ca să-l împiedice de a cădea; într-unul ca să vindece rana, în celălalt ca s-o ocolească...". Harul le vine de la Cel care a recapitulat în sine toată creaţia, de la Căpetenia lor, numită de Apostol în epistolele către Efeseni şi Coloseni, Iisus Hristos.

Ca atare, îngerii buni fac parte integrantă din Biserica triumfătoare pe care o slujesc. Că este aşa, ne-o dovedeşte Fer. Augustin, care ne descoperă că locurile rămase goale prin căderea unora dintre îngeri, sunt ocupate de Sfinţi.

Pedeapsa cumplită care li s-a dat celor căzuţi, de a-şi potoli durerea făcând să sufere şi pe alţii şi de a-şi împlini destinul pierzând pe cât mai mulţi, e şi urmarea faptului că firea lor imaterială le dădea putinţa să lupte mai uşor lupta cea bună.

Îngerii sunt şi ei solidari către Dumnezeu şi se roagă pentru noi „şi poartă chipul lui Dumnezeu". Sunt amestecaţi în modul cel mai intim în viaţa noastră sufletească, individuală şi colectivă. Ei umplu vidul spaţiilor quasi-infinite, care îngheaţă elanul omului. Ei creează o atmosferă de familiaritate între omenesc şi ceresc, o atmosferă de iubire şi de pace inefabilă între membrii Trupului tainic. Ei mijlocesc prin iubire, pentru iubire între noi şi Dumnezeu.

Slujirea lor e chenotică, căci posedă o fire nematerială, care se manifestă în afară numai ca iubire, faţă de creatură şi Creator, pe care-L proslăvesc în neîncetate imne şi prin neistovita lor lucrare. Sunt păzitorii pruncilor, ai fecioarelor, ai satelor şi oraşelor; şi toţi convorbim cu ei în rugăciunile noastre.

Cinstirea Sfinţilor îngeri e cerută de întreaga Revelaţie creştină[265].

---

[263] Citat după D. Bellu, art. cit., p. 646.

[264] Idem, ibidem, p. 643-644.

[265] Vezi Sf. Ioan Damaschinul, Dogmatica, partea II-a, cap. III şi Sf. Grigorie Teologul, Cuvântul 38 la Teofanie; cf. Mărturisirea lui Petru Movilă, partea IV, Răspuns la întrebarea 18 şi Mărturisirea lui Dositei, cap. IV etc.

5.6. Doctrine despre Biserică

5.6.1. Doctrina ortodoxă despre Biserică

5.6.1.1. Biserica, organ al mântuirii şi sfinţirii oamenilor

Mântuirea oamenilor se realizează prin încordarea şi creşterea lor în Hristos, până la măsura bărbatului desăvârşit, care este Hristos (Ef 4, 13). Hristos care ne-a mântuit recapitulativ pe toţi în Sine, adunându-ne după aceea în chip actual în Sine, ne comunică treptat, trecându-ne prin stările prin care a trecut El, umanitatea Sa, pentru a o face şi pe a noastră ca a Sa. „Pentru a ne uni cu Hristos, va trebui să trecem prin toate câte a trecut El, să răbdăm şi să suferim şi noi câte a răbdat şi a suferit El..., căci într-adevăr, noi de aceea ne şi botezăm, ca să ne îngropăm şi să înviem împreună cu El, de aceea ne ungem şi cu Sf. Mir, ca să ajungem părtaşi ai Lui, prin ungerea cea împărătească a îndumnezeirii şi, în sfârşit, de aceea mâncăm hrana cea preasfântă a împărtăşaniei şi ne adăpăm din dumnezeiescul potir, pentru ca să ne cuminecăm cu însuşi trupul şi sângele pe care Hristos şi le-a luat asupră-Şi încă din pântecele Fecioarei. Aşa că, la drept vorbind, noi ne facem una cu Cel ce S-a întrupat şi S-a îndumnezeit, cu Cel ce a murit şi a înviat pentru noi"[266].

„Hristos a devenit, prin patima Sa şi după omenitatea Sa, Duh, adică Domnul transfigurat, Arhiereul, Distribuitorul Duhului, şi prin aceasta capul Bisericii Sale. Prin patimă El a fost „sfinţit" (In 17, 19), „preamărit" (In 7, 39; 12, 23); căci acum a depus „păcatul" luat împreună cu trupul Său pământesc... Acest drum al mântuirii trebuie să-l parcurgem şi noi, dar în Hristos. El S-a făcut pentru noi pildă desăvârşită, dar nu numai morală, ci modelul cu care trebuie să devenim întru toate la fel, chiar şi în existenţa Lui, întrucât e cu putinţă creaturii. Aceasta însă n-o putem prin noi, ci prin Mântuitorul"[267].

Hristos mântuieşte pe oameni întrucât se extinde în ei, întrucât îi încorporează în Sine şi întrucât îi asimilează treptat cu omenitatea Sa înviată. Biserica este această extindere a lui Hristos în oameni, acest laborator în care se realizează treptat asimilarea oamenilor cu Hristos cel înviat. Dacă oamenii sunt adunaţi în acelaşi Hristos, dacă acelaşi Hristos îi încorporează pe toţi cei ce se mântuiesc, ridicându-i la starea umanităţii Sale, prin energia harului ce-o transmite din Sine, mântuirea nu se poate obţine în izolare. Mântuirea se obţine numai în Biserică, în organismul celor adunaţi în Hristos. Ea e câmpul de acţiune al energiei harului ce ţâşneşte din Hristos, adică al Duhului Sfânt care sălăşluieşte deplin în umanitatea lui Hristos cea înviată şi din ea ni se comunică nouă.

Biserica este extensiunea socială a lui Hristos cel înviat. Dar Biserica însăşi nu se află deplin în starea de înviere, în care se află umanitatea personală a lui Hristos, ci numai tainic, în adânc, prin anticipare. El se extinde în ea pentru a o duce treptat la starea Lui. Avem acest paradox: Hristos e în stare de înviere, dar extensiunea Lui socială e numai în drum spre starea de înviere. Sau Biserica e în amândouă stările, e întinsă între ele. Biserica repetă drumul lui Hristos, dar aceasta înseamnă că în chip tainic Însuşi Hristos repetă în oameni, cu oamenii, pentru oameni acest drum, pentru a le da şi lor puterea să o facă. Biserica este Hristosul social,

[266] Nicolae Cabasila, **Viaţa în Hristos**, trad. de Pr. T. Bodogae, Sibiu 1946, p. 26-27.
[267] Odo Casel, **Das christliche Kultumysterium**, Regensburg, Pustel Verlag, 1935, p. 29-30.

comunitar, care face necontenit drumul lui Hristos cel personal, cu Hristos cel personal. „Hristos în calitate de cap nu se poate despărți de trupul Său, ci e mai degrabă mereu conducătorul nemijlocit şi suflarea cea mai intimă, mereu prezentă în el... Această comuniune între Hristos şi Biserică se bazează pe participarea Bisericii la pătimirea şi învierea lui Hristos şi se activează în ea. Aceasta însă se împlineşte sacramental în Taine, mai întâi în Botez, cum a stabilit Pavel (Rm 6), în propoziții şi rânduri sigure"[268].

Omul se mântuieşte unindu-se cu Hristos şi repetând drumul lui Hristos prin Sf. Taine. Dar această trăire cu Hristos şi repetare a drumului Lui prin Sf. Taine se face în mediul Bisericii, în acest câmp în care lucrează Hristos prin harul Său. Propriu-zis, ceea ce face ca Hristos să se prelungească prin aceste punți, care sunt Tainele, în fiecare din noi, este Biserica. Biserica e câmpul larg, e mediul vast, în care viețuieşte în chip nevăzut Hristos Însuşi, pe care ea îl experiază prin Duhul Sfânt. Tainele nu sunt decât actele parțiale prin care se oferă fiecăruia personal viața dumnezeiască a lui Hristos din Biserică. De aceea şi invers: prin Taine creşte şi se hrăneşte Biserica, adică trupul tainic al Domnului, care nu e decât lărgirea şi prelungirea întrupării, a lui Hristos cel întrupat. „Tainele sunt centrul întregii vieți a Bisericii, ele sunt condiția indispensabilă pentru creşterea trupului Bisericii. Tainele sunt „încheieturile" şi „legăturile" care unesc trupul lui Hristos, pornind din capul Lui (Col 2, 19) şi prin aceasta unesc pe credincioşi, încât aceştia sunt „ca un singur om", având o singură inimă şi un singur suflet (FA 4, 32). Numai prin Taine se realizează unitatea pentru care S-a rugat Hristos"[269].

Nicolae Cabasila spune: „Biserica se arată prin Taine nu ca prin nişte simboluri, ci cum se arată inima prin mădulare, rădăcina pomului prin ramuri şi, cum a zis Domnul, ca vița prin mlădițe, pentru că aici nu e numai identitate de numiri şi de asemănări, ci identitate de lucru, întrucât Tainele sunt trupul şi sângele Domnului"[270]. „Fără Euharistie nu e Biserică precum fără viță nu sunt mlădițe, cum fără rădăcină nu sunt ramuri, cum fară inimă nu sunt mădulare. Euharistia, în felul acesta e temelia, rădăcina, inima vieții Bisericii"[271].

Biserica fiind viața noastră în Hristos, viața ei fiind creşterea noastră în Hristos, ea e organul mântuirii şi sfințirii noastre.

5.6.1.2. Concepția ortodoxă despre ființa Bisericii

În timpul din urmă s-a scris mult despre ființa Bisericii. Prin tot scrisul acesta s-a lămurit adevărul că Biserica în esența sa este trăirea comună a oamenilor cu Sf. Treime, participarea în comun a lor la viața lui Dumnezeu, e „o societate de persoane umane cu persoanele divine". „În Biserică Dumnezeu Se uneşte cu oamenii pentru a-i lua în societatea Sa". Biserica e „viața care e în sânul societății trinitare, revărsată în umanitate". E „comuniunea mai multor persoane în aceeaşi viață divină". În Biserică „ne e comunicată viața divină", „viața care este de la început în sânul Tatălui şi care fecundată în taina lui Dumnezeu se comunică nouă şi ne face să trăim, cu Hristos, în Dumnezeu, o viață care e viața familiei Tatălui Însuşi". Astfel, „Biserica e comunicarea la mai multe creaturi a vieții Tatălui. Şi pentru că e un singur Dumnezeu, e o singură Biserică... Pentru că participăm toți la aceeaşi viață, care e viața lui Dumnezeu, suntem toți una cu Dumnezeu şi una între noi (în Hristos)... Astfel, Dumnezeu Însuşi e sufletul Bisericii, adică principiul creator, realizator şi unificator al ei". În formularea

[268] Odo Casel, **op. cit.**, p. 265.
[269] A. Volcov, Vatikana ot osnov hristianstva, Jurnal Moscovscoi Patriarhii, nr. 2 (febr. 1051), p. 27.
[270] Idem, **op. cit.**, p. 32.
[271] Idem, **op. cit.**, p. 33.

cea mai pregnantă „Biserica e extensiunea vieţii divine unei mulţimi de creaturi... Unitatea Bisericii e o comunicare şi o extensiune a unităţii însăşi a lui Dumnezeu"[272].

Nu trebuie să uităm, însă, că în mod special Biserica e trupul tainic al Domnului între altele şi pentru că mădularele ei se nutresc din Trupul personal al Domnului, fapt prin care ea devine întreagă Trupului Lui. „Căci Sfintele Taine sunt Trupul şi Sângele Domnului, dar sunt totodată hrana şi băutura cea adevărată a Bisericii lui Hristos, iar prin împărtăşire, nu Biserica le preface pe ele în trup omenesc, ca pe oricare altă hrană, ci Biserica se preface în ele, deoarece acelea mai tari biruiesc, precum şi fierul roşit în foc se preface el în foc, iar nu focul în fier. Şi după cum fierul înroşit în foc ni se arată aievea ca foc, iar nu ca fier, deoarece însuşirile fierului sunt absorbite cu totul de cele ale focului, tot aşa şi cu Biserica lui Hristos: dacă ar putea cineva **să o cuprindă** cu privirea, n-ar vedea decât însuşi Trupul Domnului, prin aceea că e unită cu El şi că se împărtăşeşte din Trupul Lui"[273].

În cele următoare vom încerca să sistematizăm puţin elementele cuprinse în această prezentare prea generală a esenţei tainice a Bisericii.

1. Esenţa tainică, teandrică a Bisericii are un **temei etern intratrinitar.** Temeiul acesta nu trebuie căutat, prin speculaţii sofiologice prăpăstioase, într-o realitate divină deosebită de persoanele divine, ci în însăşi taina vieţii comune a persoanelor divine, în sensul indicat de ortodoxul Florensky şi după el de catolicul Congar.

Un temei trainic, în această accepţiune, e adeverit chiar de cuvintele Mântuitorului şi de interpretările date lor de Sf. Părinţi. Şi înţelegem acest temei nu numai în sensul că relaţiile trinitare divine sunt un model al relaţiilor dintre oameni în Biserică, ci şi în sensul că ele sunt o putere care produce şi adânceşte aceste relaţii care se manifestă în ele. În viaţa Bisericii e împletită viaţa Sf. Treimi. Numai pentru că se iubesc persoanele Sfintei Treimi, ele produc şi între oameni atmosfera de iubire. Mântuitorul Se roagă Tatălui înainte de patimi pentru cei ce vor crede: „ca toţi să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine, ca şi ei să fie întru Noi" (In 17, 21).

Aici relaţia de unire între Tatăl şi Fiul e şi model pentru unirea ce trebuie să se producă între oameni, dar şi principiu lăuntric al acesteia, căci pentru ca oamenii să poată fi una între ei trebuie să fie „întru Noi", zice Iisus; numai ridicaţi în uniunea divină devin şi ei una. Tocmai de aceea unirea dintre oameni în Biserică se face atât de strânsă, precum este cea între Tatăl şi Fiul.

În acelaşi timp, între oameni şi Persoanele Sf. Treimi se realizează aceeaşi unire după har care este între persoanele divine.

Iar Cel ce-i ridică pe oameni în uniunea Treimii sau Cel prin care se coboară uniunea Treimii în oameni este Fiul. „Eu sunt întru Tatăl şi Tatăl întru Mine şi Eu întru voi", sau „Eu întru ei şi Tu întru Mine" (In 17, 23).

Prin aceasta Fiul se uneşte după har atât de mult cu oamenii precum este unit după fiinţă cu Tatăl, având faţă de ei aceeaşi iubire. Şi, desigur, Fiul adunând în Sine pe oameni, Tatăl iubindu-L pe Fiul îi iubeşte şi pe ei cu aceeaşi dragoste. *„Dragostea care Mi-ai dat-o Mie să fie în*

[272] Toate citatele le-am luat chiar de la unul din teologii catolici care a părăsit rezerva ce o avea în trecut teologia catolică faţă de ideile teologilor ruşi despre Biserică, socotite prea „mistice". M. J. Congar, O. P., **Ecclesia de Trinitate**, în Irénikon, t. XIV, 19337, Mars-Avril, p. 121 urm. Am procedat aşa pentru a împrăştia rezervele care există încă şi la unii teologi ortodocşi faţă de esenţa tainică a Bisericii. O pătrundere deosebită a vieţii treimice a Bisericii Ortodoxe a arătat Hierom. Sofronie: **Ediustvo Ţerkvi po obrazie sv. Troiţe**, în **Messager de l'Exarcat du Patriarch russe**, Paris 1950, nr. 2-3, p. 8-33.

[273] Nicolae Cabasila, **Tâlcuirea dumnezeieştilor Liturghii**, trad. în rom. de diac. E. Braniştе, Bucureşti, 1946, Ed. Inst. Biblic, p. 90-91.

ei şi Eu în ei", zice Iisus (In 17, 26). Comentând aceste locuri, Sf. Simeon Noul Teolog exclamă: „O, adânc al tainelor!... O, coborâre negrăită a iubirii lui Dumnezeu faţă de noi! Căci ne făgăduieşte că de voim, va avea cu noi după har aceeaşi unire, pe care o are El cu Tatăl Său după fire. Dar şi noi vom avea aceeaşi unire cu El, de vom împlini poruncile Lui... O, făgăduinţă înfricoşată! Că aceeaşi slavă pe care a dat-o Tatăl Fiului, ne-o dă şi nouă Fiul după har. Şi ceea ce-i şi mai mult e că precum este Fiul în Tatăl şi Tatăl în Fiul, aşa şi Fiul lui Dumnezeu este în noi şi noi în El după har, dacă vrem"[274].

Din acestea se arată de ce temeiul divin al Bisericii e găsit de Sf. Părinţi nu numai în Sf. Treime în general, ci şi în mod special în Fiul. Aşa Sf. Grigore de Nissa, pornind de la episodul intrării lui Moise în tenebrele divine, pe Sinai, unde i s-a arătat modelul Cortului de jos, consideră că Templul, sau mai bine zis cortul acela, este „Hristos, puterea şi înţelepciunea lui Dumnezeu"[275]. Aceasta arată o legătură specială a Bisericii cu Fiul lui Dumnezeu. Din două motive consideră Sf. Grigore de Nissa pe Fiul ca model al cortului de jos. Întâi Fiul e în mod special modelul omului, care e cortul sau templul de jos. Pe acesta l-am ruinat noi prin ieşirea din cortul de sus. Fiul lui Dumnezeu, întrupându-Se, a fixat iarăşi cortul de jos, unindu-l cu cel de sus[276]. Dar cortul cel de sus este totodată „existenţa cea adevărată, Dumnezeu cel unul născut, care cuprinde în sine toate şi care a fixat în noi cortul Său propriu"[277]. Desigur, nici cuvântul **cort** nu e întru totul adecvat pentru a indica realitatea dumnezeiască. Dar e cel mai potrivit, „căci puterea care cuprinde toate cele ce există, în care locuieşte toată plinătatea dumnezeirii, acoperământul totului, care conţine în ea totul, se numeşte în sens propriu cort"[278]. În acest cort a văzut, după Sf. Grigore de Nissa, Apostolul Pavel tainele cereşti, pe care nu-i cu putinţă omului să le grăiască (2 Co 12, 4).

Desigur, întrucât Tatăl e în Fiul şi Duhul Sfânt la fel, cortul sau templul divin e întreaga Sf. Treime. (Evr 11, 12).

Dar calitatea de cort sau de templu i se potriveşte în mod special Fiului, atât pentru că în El s-au făcut toate şi în El se vor restaura toate, cât şi pentru că omul, care e şi el un templu, templul văzut, are o conformitate deosebită cu Fiul, care leagă şi prin cugetare şi prin putere toate cu Sine.

Deci, în Dumnezeu găsim temeiul Bisericii în ambele înţelesuri: ca societate de Persoane şi ca locaş în care se află rădăcinile tuturor făpturilor şi în care trebuie să se adune toate. În ultimul înţeles numele de Biserică se leagă în special de Fiul, deşi întrucât în Fiul se află şi Tatăl şi Duhul Sfânt, acest înţeles al Bisericii e şi el în legătură cu întreaga Sf. Treime.

Am putea spune că primul înţeles al temeiului divin al Bisericii, cel de societate, exprimă viaţa internă a Dumnezeirii şi ca atare el e constituit de toate persoanele divine. Al doilea, cel de locaş înfăţişează acest temei întors către făpturi, ca locaş în care să se adune făpturile, şi ca atare e numit Fiul, care face şi în opera creaţiei şi a mântuirii legătura între Dumnezeu şi lume. Faţă de făpturi Dumnezeu e temei al Bisericii în sensul de locaş suprafiresc, în care a fost făcută să existe lumea şi în care e destinată să se readune după eliberarea de păcat prin Fiul lui Dumnezeu. Între cele două înţelesuri ale temeiului divin al Bisericii este, se înţelege, o legătură: Prin Fiul ca locaş oamenii sunt atraşi în Sf. Treime ca societate, devenind ei înşişi societate. Prin Fiul se extinde dragostea intertreimică între oameni sau sunt ridicaţi ei la ea.

---

[274] Cuv. 45, ed. Siros, 1886, p. 216, 217 şi Cuv. 52, p. 267.
[275] Vita Moysis, P.G. 44, 381.
[276] Acestea le spune Sf. Grigore de Nissa şi în legătură cu cuvântul lui Pavel, că odată vom îmbrăca peste cortul nostru de jos, pe cel de sus (2 Co 5, 1-2).
[277] P.G. 44, 381 C.
[278] P.G. 44, 381.

Legătura dintre temeiul divin al Bisericii în înţeles de locaş divin (Fiul) şi temeiul ei în înţeles de comuniune divină (Sf. Treime) se poate vedea şi altfel: omul făcut şi el templu după chipul Fiului nu e o fiinţă singuratică, ci un membru al unei comunităţi. El caută comunitatea, nu se simte întreg când e singur. Omul e biserică nu numai în sens de locaş, ci şi în sens de membru al comunităţii, sau e locaş în sensul că e destinat să facă loc în sine semenilor săi, că nu poate exista ca locaş gol; locaşul e loc de împreună-vieţuire şi, fără aceasta, locaşul nu-şi primeşte rostul de locaş. Astfel şi Fiul fiind ca model al omului locaş, e în acelaşi timp membru al comunităţii treimice, e locaş ce are în sine pe Tatăl şi pe Duhul Sfânt. Precum omul nu poate fi conceput ca existând singuratic, aşa nici Fiul nu poate fi conceput decât în unire cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. Deci şi în calitate de templu de sus, Fiul nu poate fi conceput decât în legătură cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt.

În rezumat, comuniunea treimică ni se face prin Fiul locaş sau Biserică nouă, celor de jos, încă de la creaţie şi apoi la întrupare, jertfa şi învierea Domnului.

2. Astfel, fundamentul etern al Bisericii se reflectă din Dumnezeu în natura umană, încât putem vorbi şi de un temei **natural-omenesc** al Bisericii. După Sfinţii Părinţi, o Biserică primordială a existat, în Paradis. După Mitropolitul Filaret al Moldovei, „creaţia e deja o pregătire a Bisericii, care va avea începutul în Paradisul terestru, cu primii oameni... Istoria lumii e o istorie a Bisericii, care este fundamentul mistic al lumii... Nu e deci de mirare că astăzi cosmologia primeşte o notă eclesiologică, ce nu se opune deloc, ci din contră, dă o valoare nouă cosmologiei hristologice a Sf. Maxim"[279].

După căderea în păcat „Domnul pune bază la ceea ce se cheamă Biserica Vechiului Legământ". „Chiar în sânul întunecimilor păgânismului exista o **stearpă Biserică păgână**, cum spun cântările liturgice"[280], mai mult ca o aspiraţie decât ca o împlinire a legăturii omului cu Dumnezeu. „De-a lungul tuturor vicisitudinilor care au urmat după căderea umanităţii şi după distrugerea Bisericii prime, Bisericii paradisiace, creatura a păstrat ideea vocaţiei sale şi în acelaşi timp ideea Bisericii, care se va realiza deplin după Golgota, după Cincizecime, ca Biserică propriu-zisă, ca Biserică indestructibilă a lui Hristos"[281]. E mai mult un coşmar decât o realitate, dar şi coşmarul se hrăneşte din realitate. Fundamentul natural omenesc al Bisericii, sau mai bine zis fundamentul bisericesc al naturii omeneşti, ca reflex al temeiului divin al Bisericii şi al firii, stă în unitatea firii şi în pluralitatea persoanelor ce rămân în această unitate. Păcatul a sfâşiat această unitate[282] şi persoanele, care sunt unităţi intercomunicate, în care se manifestă o unitate de bază, au devenit în mare măsură indivizi, adică unităţi purtate de voinţa de a tăia continuitatea naturală dintre ele[283]. Dar o tăiere deplină a acestei continuităţi n-au putut efectua oamenii nici după păcat. Ei nu sunt numai indivizi, ci au rămas un amestec de indivizi şi persoane. În cel mai rău caz, omul se zbate între egoismul de a anula pe toţi ceilalţi şi dorul de a fi admirat de ei, având o mare trebuinţă de laudele semenilor. În cazul mai

[279] Lossky, **op. cit.**, p. 106.
[280] S. Bulgakov, **Ortodoxia**, p. 8.
[281] Lossky, **op. cit.**, p. 107.
[282] Sf. Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie**, Cuv. înainte, **Filocalia**, vol. III, Sibiu 1948, p. 10: „Aşa s-a tăiat firea cea unică în nenumăratele părticele şi noi cei ce suntem de aceeaşi fire ne mâncăm unii pe alţii ca reptilele şi fiarele".
[283] Vl. Lossky, **Personalitatea şi gândirea fericitului patriarh Serghie**, în „Patriarhul Serghie şi moştenirea lui duhovnicească" (rus.), Moscova, ed. Patriarhiei ortodoxe, 1947, p. 263, 270: „În starea noastră de după păcatul strămoşesc noi nu cunoaştem persoana, creată în aspectul ei pur: ceea ce în viaţa obişnuită numim persoană, nu e persoana în esenţa ei. Noi cunoaştem numai indivizii care au spart natura omenească unită, au împărţit-o între ei, raportându-se la ea, ca la o «proprietate particulară», opunând unul altuia interesele lor proprii, ca şi când ar fi nişte porţiuni închise ale naturii".

bun, care e foarte frecvent, omul caută chiar o comuniune reală cu semenii. Toate formele de societate umană sunt chipuri spălăcite sau desfigurate ale Bisericii. Necesitatea unor relaţii intim personale, a aşa numitului raport eu-tu, a fost pusă în evidenţă nu numai de un gânditor ortodox ca Florensky şi mai nou de Berdiaev, ci şi de gânditori cu totul laici, ca Jaspers, ca să nu mai vorbim de Scheller şi de mulţi alţii. Iar marea atenţie de care se bucură acest raport la unii teologi protestanţi[284] e un semn că o anumită urmă de Biserică a rămas şi la ei şi că doresc şi ei o Biserică mai deplină.

3. Dar Biserica în sens propriu şi deplin nu se poate înfăptui numai prin puterile naturale umane. „Dacă ideea Bisericii – mediul în care se săvârşeşte uniunea omului cu Dumnezeu – e deja implicată în ideea cosmosului, aceasta nu înseamnă că însuşi cosmosul ar fi Biserică"[285]. **Biserica se constituie din întâlnirea naturalului cu supranaturalul, omenescului cu dumnezeiescul. Fiinţa ei e teandrică.** „De la Cincizecime universul creat şi limitat va purta în sine un corp nou, posedând o plenitudine necreată şi nelimitată, pe care lumea n-o poate conţine. Acest corp nou este Biserica; plenitudinea pe care o conţine este harul, profuziunea energiilor divine, prin care şi pentru care a fost lumea creată... Universul întreg este chemat să intre în Biserică, să devină Biserica lui Hristos, pentru a fi transformat, după sfârşitul veacurilor, în împărăţie veşnică a lui Dumnezeu. Creată din nimic, lumea îşi găseşte desăvârşirea ei în Biserică"[286]. Omenescul trebuie să intre în locaşul ceresc al Fiului, împreună cu firea, pentru a deveni şi ea, împreună cu acela, Biserică. De aceea, se spune că Biserica pogoară de sus ca un vas"[287], e cetatea coborâtă de sus, Ierusalimul ceresc, având să se descopere în toată splendoarea sa la sfârşitul veacurilor, când dumnezeiescul va fi făcut străveziu omenescul şi toată firea[288].

Primul pas pentru extinderea vieţii treimice în umanitate, sau al ridicării umanităţii în locaşul Bisericii cereşti, l-a făcut Fiul prin întruparea Sa. Prin aceasta a intrat Dumnezeu înlăuntrul firii umane. Dar ca actualitate s-a născut Biserica în omenire în ziua Cincizecimii, când o seamă de persoane umane au devenit şi ele locaşuri ale Duhului Sfânt, precum e Fiul ca persoană treimică din veci, şi precum a devenit şi ca om de la înălţarea la dreapta Tatălui. Căci trebuia să redevină omul locaş al lui Dumnezeu, ca prin aceasta să redevină locaş şi pentru semenii săi. Trebuie să se restabilească comuniunea între el şi Dumnezeu, ca să se poată restabili şi între el şi semeni. Dar nu înainte de aceasta, ci deodată. De aceea, nu s-a putut naşte Biserica numai printr-un singur om, ci prin mai mulţi deodată. Însă pentru aceasta trebuia întâi „întărit cortul de jos", cum spune Sf. Grigore de Nissa, ceea ce a făcut Fiul, prin întrupare, jertfă, înviere şi înălţare. Când redevine un om locaş al lui Dumnezeu prin restabilirea chipului lui Dumnezeu în sine, se restabileşte şi comuniunea sa cu semenii în Dumnezeu.

4. De aci urmează că Biserica **are o latură obiectivă, dumnezeiască**, ce nu depinde de oameni, ci e dată de sus, dar şi **una subiectivă, omenească**. De aceea, Biserica e întemeiată de Dumnezeu prin Hristos, nu de oameni, şi continuarea ei de asemenea depinde de Dumnezeu, nu de oameni, dar ea se constituie şi continuă nu numai prin Dumnezeu, ci şi prin aderarea oamenilor. Ea nu se produce printr-o simplă învoire între oameni, dar nici fără această învoire. Biserica s-a întemeiat o singură dată, prin coborârea limbilor de foc peste oameni – energiile divine – care rămân de atunci neîntrerupt între oameni, neintervenind nici o întrerupere în

[284] De pildă, la Karl Heim, **Glaube und Denken** şi Fr. Gogarten, **Ich glaube an den dreieinigen Gott**.
[285] Lossky, **Essai etc.**, p. 107.
[286] Lossky, **op. cit.**, p. 107-108.
[287] S. Bulgakov, **Thesen über die Kirche**, în Proces-Verbaux du Congrès des théologiens à Athènes, 1937, p. 128.
[288] **Ibidem**.

existenţa Bisericii. Biserica nu e numai comuniune de oameni, întemeiată la un moment dat de ei înşişi, pentru a cultiva sentimentul religios, ci o realitate întemeiată în ziua Cincizecimii de Hristos în Duhul Sfânt. Locaşul ceresc, ambianţa divină, mediul divin al Bisericii a fost pus la dispoziţia oamenilor în ziua aceea când s-a produs şi prima comunitate între oameni. De atunci toţi cei ce vor să facă parte din Biserică intră în acel locaş ceresc, care este Hristos, intrând prin aceasta sub lucrarea Duhului Sfânt. Locaşul ceresc, ca vas al comunităţii oamenilor, îl uită nu numai protestantismul şi sectele, ci şi teologia catolică, când concepe Biserica drept o simplă societate juridică între oamenii care cred, nestrăbătută şi neînvăluită de ambianţa dumnezeiască.

5. Dar **comuniunea între oameni intrând în mod esenţial în componenţa Bisericii** sau ţinând necesar de comuniunea omului cu Dumnezeu, protestanţii luterani nu au dreptate nici când socotesc că e posibilă o comuniune a omului singular cu Dumnezeu şi deci o mântuire a acestuia, Biserica fiind totalitatea unor astfel de monade dispersate ce comunică exclusiv cu Dumnezeu.

6. În Biserică trebuie să se accentueze tot aşa de mult **aspectul de stabilitate cât şi cel dinamic**. Biserica e un locaş dumnezeiesc pentru toţi cei ce cred. Dar locaşul acesta e laboratorul în care se lucrează desăvârşirea celor ce-l locuiesc. Iisus Hristos îi poartă pe toţi în Sine ca locaş sfânt şi sfinţitor, aşteptând ca toţi să vadă frumuseţea Lui. Sau Hristos e în toţi ca o comoară ce aşteaptă să fie descoperită de conştiinţa celor în care Se află El; Lucrarea aceasta se atribuie cu deosebire Duhului Sfânt. El îi face pe cei din Hristos să-şi dea seama că sunt în El. Hristos e în adâncul oamenilor de la Botez, dar adâncul acesta devine sensibil la prezenţa Lui prin Duhul Sfânt, care pune în mişcare voia omului. Sunt cele două aspecte: hristologic şi pnevmatologic al Bisericii, în sensul lui Lossky. De aceea, în Biserică sunt şi păcătoşi, ea însăşi fiind fără pată. Dar păcătoşii din Biserică sunt deosebiţi de cei ce nu sunt membrii ai Bisericii. Ei au harul dumnezeiesc sau pe Hristos în adâncul lor. Sau în alţi termeni, până ce un om vrea să rămână în Biserică, el are o oarecare credinţă în Hristos, ca semn al harului sălăşluit în el. Adâncurile sau inimile acestor oameni sunt ale lui Hristos, conform lui Diadoh al Foticeei. Satana lucrează numai din părţile mai periferice ale fiinţei lor[289]. Numai cei ce nu mai vor să admită vreuna din învăţăturile Bisericii şi cei ce nu mai recunosc ierarhia ei, sunt scoşi din Biserică, cei dintâi ca eretici, cei de-al doilea ca schismatici. Păcătoşii e posibil să se îndrepte, pentru că ei nu-şi justifică teoretic păcatul, ei recunosc că Biserica e dreaptă, dar ei sunt în greşeală. Ereticii şi schismaticii nu mai recunosc autoritatea Bisericii ca învăţătoare şi îndrumătoare, ridicându-se pe ei deasupra Bisericii.

7. Întrucât îndumnezeirea oamenilor se continuă şi în cer şi viaţa în Sf. Treime şi cu toţi sfinţii şi îngerii începe de aici, dar se continuă în veci, **între Biserica de pe pământ şi cea din cer este nu numai o solidaritate, ci şi o continuitate**. Totuşi, între stadiul Bisericii de pe pământ şi cel din Cer este o deosebire. Catolicii reproşează ortodocşilor că, privind Biserica exclusiv ca un mister al vieţii în Hristos, nu mai fac nici o deosebire între Biserica de pe pământ şi cea din cer; nu mai văd caracterul militant al Bisericii de pe pământ[290]. Acest reproş nu poate viza îndeobşte doctrina ortodoxă despre Biserică.

---

[289] Cuvânt ascetic, 76 urm., Filocalia I, ed. II, p. 368 urm.

[290] Congar spune că la ortodocşi: „Elementele juridice şi instituţionale sunt adeseori aşa de absorbite în misterul Bisericii ca viaţa în Hristos, încât nu se mai face nici o deosebire între Biserica din cer şi cea de pe pământ, aceasta ca şi aceea constând într-un mister al îndumnezeirii prin harul Sf. Duh. Se uită că Biserica aici jos e militantă şi întemeiată de Dumnezeu printre oameni ca o societate de formă umană, deci divină în natura ei intimă; se uită că în ea nu e numai misterul aceleiaşi vieţi ce animă membrii egali, ci şi misterul unei autorităţi primite de la Dumnezeu pentru a se exercita asupra supuşilor". În art.

Mărturisirea lui Dositei zice: „Nu confundăm Biserica aceasta care e pe drum (in via) cu aceea care e în patrie". Cea de aici e luptătoare, cea din cer e triumfătoare. Aceasta împotriva Mărturisirii lui Chiril Lucaris care le confunda. Deosebirea aceasta o face Mărturisirea lui Dositei, pentru ca în articolul următor să poată socoti în Biserică şi pe păcătoşi. Luteranismului, Biserica noastră îi reproşează că definind Biserica drept „congregatio sanctorum", confundă cele două faze ale Bisericii.

Dar Biserica din cer şi de pe pământ sunt în legătură. E ceea ce accentuează cu deosebită putere Filaret al Moscovei. E o trecere de la aceasta la aceea. Rugăciunile noastre merg la sfinţi. Sfinţii apar aici, ne ajută, în moaştele lor e prezent ceva din puterea lor.

Aşadar, între stadiul de pe pământ, al Bisericii şi cel din cer nu e o identitate, dar nici o discontinuitate, ci o continuare. Oamenii trăiesc tot în Dumnezeu şi pe pământ şi în cer. Dar Dumnezeu sporeşte pe pământ prin puterea Sa puterea omenească de activitate, pe când în cer puterea omenească de activitate şi de luptă face loc vieţii dumnezeieşti după har. Nu se neglijează câtuşi de puţin lupta cu păcatul în Biserica Ortodoxă şi nu e în spiritul acestei Biserici nici renunţarea la luptă pentru convertirea societăţii sau a lumii păgâne. Dar în lupta aceasta creştinii ortodocşi n-au conştiinţă că sunt numai ei singuri ca oameni, ci conştiinţă că Hristos le dă puterea de luptă şi rezultatele. Nu e în Biserica Ortodoxă încrederea excesivă în organizare şi în combinaţii ale isteţimii omeneşti, în mijloacele exterioare pe care le dă omul, ci o încredere în lucrarea Duhului prin om, în iradierea unei forţe divine, dacă omul se face prin curăţie vrednic de ea. De aceea, accentul principal se pune la ortodocşi pe prefacerea adâncă, pe curăţia celui ce vrea să aibă roade în activitatea sa de convertire a societăţii şi a lumii necreştine. În lipsa puterii dumnezeieşti care lucrează prin astfel de oameni, zadarnice sunt toate combinaţiile şi planurile organizate ale unei isteţimi pur omeneşti.

8. Dacă Biserica nu e numai o convertire între oameni, ci mai întâi un cadru şi o putere dumnezeiască, ce se pune mereu la dispoziţia oamenilor prin jertfa liturgică şi prin Tainele fixate de Dumnezeu ca mijloace ale harului şi dacă îşi are normele de viaţă de la Dumnezeu, ea e în cel mai înalt grad o instituţie, nu numai o comuniune a cărei formă şi durată atârnă de bunul plac al oamenilor. Oamenii sunt schimbători, Biserica rămâne mereu aceeaşi.

Teologii ruşi amintiţi neglijează uneori acest aspect al Bisericii. Ei opun viaţa, instituţiei. „Biserica lui Hristos nu este o instituţie; ea este o viaţă nouă cu Hristos şi în Hristos, condusă de Duhul Sfânt"[291]. Dar caracterul de instituţie al Bisericii nu se opune celui de comunitate în dragoste. Temeiul instituţional al Bisericii e Hristos, care depăşeşte pe oameni, dar îi şi îmbrăţişează, care rămâne acelaşi, dar acelaşi nu într-o rigiditate impersonală, ci în oferirea jertfei Sale şi a roadelor ei, prin taine, tuturor celor ce vor să le primească[292]. Biserica nu e o instituţie în sensul unui sistem de norme lipsit de Hristos şi supravegheat de o autoritate impersonală, nu e o instituţie ce desparte pe oameni de Hristos, ci o instituţie plină de Hristos cel iubitor, care îi priveşte pe toţi şi ascultă pe toţi, dar în acelaşi timp de Hristos cel neschimbat în bunurile pe care le oferă şi în poruncile ce le cere împlinite de la oameni ca mijloc de desăvârşire al lor. Biserica e instituţie cum şi familia e o instituţie; Hristos e temeiul ei instituţional, fără a înceta să fie o persoană, cum e tatăl temeiul sau păstrătorul caracterului

---

Möhler et L'Ecclesiologie orthodoxe, în Irénikon, 1935, nr. 4, Juillet, Aôut, p. 322. În notă, Congar adaugă că se gândeşte în special la tradiţia slavofilă sau la Homiacov şi S. Bulgacov.

[291] S. Bulgakov, **Ortodoxia**, pag. 1. Dar învăţătura ortodoxă în genere apără instituţionalismul şi sacramentalismul Bisericii, faţă de arbitrarul omenesc atât de schimbător, susţinut de protestanţi.

[292] Chiar un protestant zice: „Biserica este o instituţie vie, dar nu pentru instituţie, ci pentru viaţă". Ordinea instituţională este bună şi necesară, Alfred v. Martin, **Mysterium, Reformation und Gegenwartskrisis**, în rev. „Una Sancta", 1926, p. (1212) 172.

instituţional al familiei, pe care îl impune tuturor. Biserica e o şcoală în care sunt crescuţi oamenii, aşa cum familia e o astfel de şcoală. Ei trebuie să împlinească poruncile lui Hristos pentru creşterea lor. Hristos îi ajută nevăzut în acestea, căci „Hristos e ascuns în poruncile Sale"[293]. Ca instituţie în care trebuie săvârşite Tainele ca mijloace obiective ale harului, în care trebuie explicate poruncile Domnului şi învăţătura Lui, păstrând-o neschimbată, în care oamenii trebuie să fie ajutaţi, în slăbiciunile lor de fiecare clipă, Biserica trebuie să aibă şi organe speciale însărcinate şi împuternicite cu aceste funcţiuni, înzestrate cu autoritate divină, pentru săvârşirea unor acte de caracter obiectiv şi divin sau sacramental. Despre raportul acestor organe, sau al ierarhiei, cu corpul Bisericii, se va trata mai pe larg într-un capitol special.

9. Dacă Biserica este nu numai comuniune cu Dumnezeu, ci comuniune între oameni şi instituţie pentru ei, dacă şi cei păcătoşi fac parte din ea şi dacă ea are o ierarhie încredinţată cu păzirea şi păstrarea învăţăturii lui Hristos şi cu administrarea tainelor, Biserica nu e ascunsă vederii oamenilor, ci ea se vede. Protestanţii susţin că Biserica e nevăzută, că nu toţi cei ce mărturisesc cu buzele învăţătura Bisericii şi se conformează ordinei ei administrative sunt membrii ei, ci numai cei cu adevărat credincioşi, pe care nu-i poate cunoaşte nimeni din afară. Ei taie orice legătură între aşa-zisa Biserică nevăzută[294]. Desigur, în Biserică nu totul e văzut.

„Nu numai Domnul, capul ei, e nevăzut, nu numai harul sfinţitor şi mântuitor din ea e nevăzut, ci şi unirea cu Domnul prin credinţă este duhovnicească şi nearătată. Precis vorbind, Biserica este părtaşă la amândouă elementele, la cel dumnezeiesc şi la cel omenesc, la cel văzut şi la cel nevăzut. Dar elementul nevăzut e unit, ca sufletul cu trupul, în chip indisolubil cu cel văzut. Precum în Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat cele două firi s-au unit într-o unitate, în persoana unică a Domnului, la fel şi în Biserică, mireasa cea sfântă şi nepătată a Lui, totalitatea credincioşilor e unită cu Capul Întemeietorului ei nevăzut"[295].

Termenii văzut şi nevăzut au însă, în referirea lor la Biserică, un înţeles mai complex. Pentru cei necredincioşi ceea ce se prezintă ca Biserică nu e ceva deosebit de orice altă societate, Biserica nu are ceva nevăzut. Pentru cei ce cred însă şi cu deosebire pentru cei progresaţi în credinţă şi în viaţa creştină, cele nevăzute ale Bisericii devin evidente. Ele se văd, dar cu ochii duhovniceşti, nu cu cei naturali; ele sunt văzute, dar altfel decât lucrurile fizice, naturale. Încât într-un anumit sens toate cele din Biserică sunt văzute, deşi nu în toată adâncimea lor. Pentru cel necredincios, Biserica în totalitatea ei este nevăzută ca Biserică.

Biserica e cunoscută ca Biserică prin credinţă[296]. Pentru cel înaintat în viaţa duhovnicească, Biserica în totalitatea ei este **văzută**. Pentru acesta elementul văzut în Biserică e un simbol, adică un transparent al elementului nevăzut, dumnezeiesc. Viaţa Bisericii este simbolică, conţinând în ea şi în toate manifestările ei dumnezeiescul, fiind pătrunsă de dumnezeiesc[297].

---

[293] Sf. Marcu Ascetul, **Despre legea duhovnicească**, cap, 190, Filoc. I, p. 247.

[294] Unii teologi protestanţi propun chiar ca, pentru evitarea echivocului să se folosească pentru Biserica nevăzută alt termen, de pildă: Împărăţia lui Dumnezeu, pentru a nu se transfera asupra Bisericii văzute, calităţi ale Bisericii nevăzute. H. Mulert, Konfessionskunde, Giessen, 1927, p. 417.

[295] Andrutsos, **op. cit.**, p. 75.

[296] Homiacov, **Die Einheit der Kirche**, 8, în vol. cit., p. 11: „Biserica mărturiseşte credinţa în ea însăşi... În această mărturisire ea arată că cunoştinţa despre existenţa ei de asemenea e un dar al harului, care e dat de sus şi e accesibilă numai credinţei, nu raţiunii... Biserica văzută nu e comunitatea văzută a creştinilor, ci Duhul lui Dumnezeu şi harul tainelor care locuiesc în această comunitate. De aceea şi Biserica văzută e văzută numai de credincioşi, căci pentru necredincioşi taina e numai un rit şi Biserica numai o societate".

[297] S. Bulgakov, **Ortodoxia**, p. 5, 6, 9: „Totul în Biserică este invizibil şi misterios, totul depăşeşte limitele lumii vizibile; asemenea însă, tot ce nu se vede poate să devină vizibil şi faptul că se vede invizibilul este condiţia însăşi de existenţă a Bisericii." „Invizibilul există în vizibil, este cuprins în el; împreună formează

Dar în acelaşi timp actele Bisericii au o identitate statornică şi viaţa ei se manifestă în forme stabilite. Ele nu se schimbă în mod capricios. Încât credinciosul ştie care acte şi manifestări au calitatea de simbol al dumnezeiescului şi deci ştie unde este Biserica; ea se vede.

Pe de altă parte, revărsarea aceasta a dumnezeiescului în actele văzute ale Bisericii şi în cele corespunzătoare ale credincioşilor, sfinţeşte şi latura văzută a existenţei. Credinciosul nu trebuie să se refugieze în interior pentru a găsi sfinţenia şi prezenţa lui Dumnezeu. Desigur, actele lui externe trebuie să izvorască dintr-o conştiinţă trează a legăturii cu Dumnezeu. Dar odată condiţia aceasta împlinită, toată viaţa externă se sfinţeşte.

10. Biserica, în calitate de trup tainic, fiind încredinţată de Mântuitorul cu administrarea Sfintelor Taine, ca organe ale harului, şi cu păzirea şi propovăduirea nealterată a învăţăturii revelate, este singurul câmp în care se câştigă în mod obişnuit mântuirea şi este înzestrată cu **infailibilitate.**

Sf. Părinţi au asemănat Biserica cu corabia lui Noe, care singură scapă de la pierzanie. Iar anatematizarea ereticilor şi schismaticilor au înţeles-o ca o predare a lor Satanei, după cuvântul apostolului Pavel (1 Co 5, 5). Desigur, ea a făcut aceasta cu durere, dar a trebuit s-o facă pentru apărarea corpului credincioşilor de infectare. Expresia „extra Ecclesiam nulla salus" s-a înţeles în sensul că singură Biserica este calea orânduită de Domnul spre mântuire, iar erezia şi schisma nu sunt laboratoare de aceeaşi putere ale mântuirii rânduite de Dumnezeu. Cine se alătură lor, nu ajunge sigur la mântuire. Ele amăgesc pe om cu false lumini, îl depărtează de la adevărul revelat şi deci îl depărtează de la mântuire. „Dar de aici nu rezultă că toţi cei din afara Bisericii se pierd fără deosebire". Desigur, întrebarea cine din cei din afară se mântuieşte nu poate fi decisă de oameni, care amestecă elemente personale într-o asemenea discuţie şi nu cunosc tainele sufletelor cum le cunoaşte Dumnezeu. În ce priveşte pe cei excomunicaţi din Biserică, este evident că „Biserica nu vrea să-i lipsească pe aceştia de viaţa veşnică, ci să-i aducă la cunoştinţă şi îndreptare. Soarta sufletului lor rămâne în seama lui Dumnezeu, deoarece Biserica nu cunoaşte ce s-a întâmplat în ultimele clipe ale vieţii lor". Iar cei născuţi în afara Bisericii şi stăpâniţi fără voia lor de neştiinţă, pot să fie judecaţi mai blând. „Şi precum revelaţia lui Dumnezeu în natura externă duce pe mulţi la o cunoaştere mai dreaptă a Lui, tot aşa, şi cu atât mai mult, adevărul pe care îl propovăduiesc cei din afara Bisericii, în măsura în care judecă drept, şi conformarea vieţii lor cu acest adevăr, poate să le folosească drept bază de viaţă şi comunicare supranaturală cu lumina, care luminează pe tot omul ce vine în lume (In 1, 8). Aceasta cu atât mai mult cu cât mulţi, deşi dornici să îmbrăţişeze învăţătura cea dreaptă şi să vină la Biserica cea adevărată, sunt împiedicaţi de o neştiinţă de neînvins." Iar neştiinţa e acuzată înaintea lui Dumnezeu, cum observă Döllinger şi cum conced toţi creştinii cu mintea nesănătoasă. Astfel „extra Ecclesiam nulla salus" înseamnă că „purtătorul obişnuit şi orânduit al condiţiilor mântuirii este Biserica". „Dar prin aceasta nu se exclud vehicolele extraordinare ale harului la cei ce petrec fără vină în rătăcire, nici nu se limitează puterea lui Dumnezeu". Minunile sunt posibile şi în ordinea naturală şi în cea supranaturală[298]. În general, putem zice că în afara Bisericii nu există mântuire „dar e adevărat de asemenea că Dumnezeu printr-o minune a harului Său dispune duhurile şi inimile unor persoane ce nu aparţin Bisericii exterior, insuflându-le cunoştinţa şi dragostea lui Iisus Hristos... Aceasta nu desfiinţează dogma „extra Ecclesiam nulla salus", deoarece numai printr-o minune în ordinea supranaturală

---

un simbol. Cuvântul simbol desemnează un lucru care aparţine acelei lumi, care e în mod strâns legat de ea, dar care are, cu toate acestea, un conţinut a cărui existenţă este anterioară tuturor veacurilor".

[298] VI. Guéttée, **Union chrétienne**, 1862, p. 82-83.

se poate mântui cineva dintre cei ce nu aparțin exterior Bisericii". Dar întrucât numai Dumnezeu știe în cine lucrează astfel harul dumnezeiesc și la cine e o neștiință nevinovată și la cine una vinovată, chestiunea în concret cine din afară se mântuiește, nu o poate decide nici un om. Omului îi ajunge să știe că Biserica este organul ordinar și sigur al mântuirii, pentru cel ce trăiește în conformiatate cu învățătura ei. Acesta e lucru sigur și îi ajunge spre mântuire[299]. Biserica, fiind călăuzită de Duhul Sfânt la tot adevărul (In 16, 14), este înzestrată cu infailibilitate, fiind „stâlpul și întărirea adevărului" (1 Tim 2, 15). Prin infailibilitate Biserica nu descoperă noi adevăruri, ci păstrează pe cele revelate, interpretându-le și formulându-le corect. Revelația e terminată în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. Nimeni nu poate cunoaște ca El, sau mai mult ca El, adevărul dumnezeiesc, ca să adauge ceva la adevărul descoperit de El. Dar adevărul acesta are adâncimi nesfârșite și reliefarea lui este o misiune ce nu se termină în veac. Andrutsos consideră infailibilitatea din acest punct de vedere negativă și o vede exercitându-se numai în Sinoade. În virtutea ei, Duhul Sfânt nu inspiră și nu descoperă sinodalilor dogme noi, ci numai îi asistă și-i luminează, păzindu-i de rătăcire în hotărârile lor. Totuși, nu aprobă definiția lui Guéttée, după care infailibilitatea e „privilegiul pe care îl are adevărata Biserică să nu schimbe învățătura descoperită", ci o consideră putere de „confirmare, interpretare și formulare a adevărurilor descoperite sub asistența Sf. Duh". Chestiunea va mai reveni în capitolul despre ierarhie și a mai fost tratată și în cel despre raportul între Biserică și Revelație. Aici ajunge să remarcăm numai că în continuare chiar Andrutsos arată că asistența Duhului Sfânt nu se limitează numai la rolul negativ al păzirii de rătăcire. Întreaga lucrare de înțelegere și interpretare a Bisericii are un caracter de sinergie. Ierarhii nu așteaptă mecanic lucrarea Duhului Sfânt în Sinoade, ci lucrează cu puterile lor omenești, cercetând, discutând, dar Duhul Sfânt „nesuprimând lucrarea omenească, o întărește și o înalță la tot adevărul". Rolul pozitiv al Duhului Sfânt e reliefat și de formula Sinoadelor „părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă". În felul acesta nu se mai poate atribui infailibilității și asistenței Duhului Sfânt un sens pur negativ. Deși ele nu adaugă ființial nimic nou adevărului revelat, dar munca de explicitare a lui are un caracter foarte pozitiv.

5.6.1.3. Însușirile Bisericii

Simbolul Niceo-constantinopolitan îi atribuie Bisericii patru însușiri și anume: A. unitatea, B. sfințenia, C. universalitatea și D. apostolicitatea.
Ele constituie notele prin care trebuie să se caracterizeze adevărata Biserică.

A. Unitatea

Biserica este una. Aceasta în înțelesul de unitară. În primul înțeles există o unică Biserică, pentru că unul este Dumnezeu și unul este Iisus Hristos. „Este un singur trup și un singur duh, după cum ați fost chemați într-o singură nădejde... Există un singur Domn, o credință, un Botez, un singur Dumnezeu, Tată al tuturor" (Ef 4, 4-6). „Unitatea Bisericii este o comunicare și o extensiune a însăși unității lui Dumnezeu"[300]. *„Au s-a împărțit Hristos?"*, întreabă Sf. Ap. Pavel în fața tendințelor din Corint de a se constitui diferite grupuri (1 Co 1, 13). Dintre diferitele Biserici creștine, care prezintă adevărul revelat în diferite feluri, numai una poate fi adevărată, căci Dumnezeu nu se poate contrazice cu Sine Însuși. Și anume Biserica cea unică este aceea în

[299] Op. cit, p. 87.
[300] M. J. Congar, Ecclesia de trinitate, rev. cit., p. 31.

care s-a păstrat adevărul revelat neschimbat. „Ortodoxia este această Biserică unică şi adevărată, care păstrează continuitatea vieţii bisericeşti, adică a unităţii tradiţiunii"[301]. Celelalte confesiuni creştine, care se pretind şi ele fiecare adevărata Biserică, nu reprezintă nici una deplinătatea Bisericii, ci au păstrat ceva din fiinţa Bisericii numai în măsura în care a rămas fiecare într-un real contact cu profunzimile Bisericii celei una[302], au păstrat ceva din adevărul revelat.

Există o teorie protestantă, după care Biserica adevărată încă nu s-a realizat, ci spre ea tind toate diferitele Biserici existente. Bisericile creştine existente nu sunt decât parţial şi imperfect Biserica lui Hristos. Printre ele nu-i nici una care să fie propriu-zis Biserica lui Hristos. Această idee stă în legătură cu o alta şi anume cu aceea că Revelaţia divină nu e încă terminată, ci că va creşte în tot cursul istoriei[303]. Dar în acest caz Iisus Hristos n-a mai fost Fiul lui Dumnezeu. O altă formă a acestei teorii afirmă că adevărul divin a fost revelat întreg, dar el nu s-a păstrat în întregime de nici o ramură creştină, ci fiecare a păstrat o parte din el şi acum tind prin sinteză să-l adune la un loc. „Conceptul Bisericii se pierde într-un relativism istoric"[304].

Fiecare Biserică ar fi un amestec de adevăr şi eroare. „Aceasta este o lipsă de credinţă în Biserică şi în Capul ei"[305]. Cine garantează că omenirea, care n-a putut păstra adevărul lui Hristos până acum, va fi în stare să-l aleagă de aici înainte din grămada de erori?

Faţă de aceste teorii, Bulgakov spune: „Vorbind de unitatea Bisericii, trebuie să se afirme caracterul absolut al acestei idei; şi relativitatea diferitelor forme istorice ale Bisericii, nu poate să se explice decât în lumina acestei afirmaţii. Biserica este una şi în consecinţă unică. Şi această Biserică posedă adevărul fără pată şi în toată plenitudinea lui, deşi această plenitudine nu s-a manifestat totdeauna în istorie: ea este Ortodoxia".

Această Biserică unică este unitară în interiorul ei. Unitatea aceasta este în primul rând o unitate de viaţă, în baza căreia fiecare membru se simte una cu ceilalţi, ca trăind în acelaşi trup tainic al Domnului, având aceeaşi credinţă, aceleaşi tradiţii, aceleaşi bunuri spirituale. În baza acestei unităţi de viaţă, Biserica este una şi în organizarea ei. Biserica Ortodoxă nu merge în această privinţă până la uniformitatea absolută şi până la centralizarea întregii puteri administrative în mâinile unui singur cap văzut, ca Biserica Catolică. Ci ea admite o unitate simfonică, o unitate de comunitate, o unitate care se împacă cu libertatea şi cu împrejurările variate din diferitele locuri. Biserica e condusă esenţial şi sacramental de aceleaşi organe ierarhice în diferitele părţi ale sale, iar ierarhia acestor părţi stă în legătură canonică, păstrând unitatea doctrinală şi sacramentală. În acest spirit Biserica se prezintă în diferitele state în forma unor Biserici autocefale, ţinând seama de unităţile politice şi naţionale în care e repartizată omenirea. Astfel, Biserica Ortodoxă se conformează în organizarea ei externă realităţii, care e o varietate în unitate. Această organizare a Bisericii Ortodoxe poate să nu dea impresia de forţă pe care o dă Catolicismul, care apasă cu totalitatea puterii lui organizatorice în fiecare loc. Dar nici nu o înstrăinează de popoare şi State şi nu produce conflictele nenumărate între Biserică şi Stat, pe care le produce organizarea rigidă unitară a Catolicismului.

B. Sfinţenia

Aceasta este o calitate esenţială a Bisericii. Sfinţenia Bisericii este sfinţenia lui Hristos Însuşi. Sfinţirea ei, făcută prin sângele lui Hristos a fost împlinită de Duhul Sfânt care locuieşte

[301] Bulgakov, **Ortodoxia**, p. 111.
[302] **Ibidem**.
[303] I. Coman, **op. cit.**, p. 35.
[304] Bulgakov, **op. cit.**, p. 111.
[305] Idem, **ibidem**.

în ea. Ea este marele laborator de sfințire al membrilor ei. Biserica a dat și dă nenumărați sfinți. În ea se petrece un necontenit proces de sfințire a oamenilor. Dacă n-ar fi sfântă prin puterea ei, prin mijloacele ei n-ar putea sfinți. Prezența oamenilor cu păcate în ea nu desființează sfințenia Bisericii. Un lac vindecător nu încetează de a fi izvor de sănătate prin faptul că se scaldă bolnavii în el. „Precum Dumnezeu-Omul, care a luat păcatele noastre asupra Sa a rămas El Însuși străin de păcat, așa e și Biserica sfântă și fără pată, cu toate că are păcătoși în sânul ei"[306], iar dacă membrii Bisericii ar fi desăvârșit sfinți de la început, în ce-ar mai consta lucrarea ei? O sfințenie absolută nu poate atinge nici un om cât trăiește pe pământ. Sfințenia absolută aparține lui Dumnezeu[307]. Chiar și îngerii continuă în veci „a se curăți, lumina și desăvârși", cum spune Dionisie Areopagitul. Biserica e baia care curăță petele oamenilor fără să se murdărească ea însăși. Pe de altă parte, toți membrii Bisericii se pot numi sfinți[308], nu numai întrucât sunt prinși în procesul de sfințenie, ci și întrucât poartă în adâncul lor harul lui Hristos, chiar dacă nu-l fac eficace prin lucrarea lor, și întrucât păcatul lui Adam a fost șters din adâncul lor, nemaifiind ținuți în lanțurile lui[309].

Vechea concepție montanistă că numai sfinții desăvârșiți fac parte din Biserică, duce la teoria Bisericii invizibile ca și teoria protestantă că numai cei credincioși fac parte din ea, și de aceea a fost respinsă de Biserică.

De altfel, cine e sfânt desăvârșit? Dacă spunem că suntem fără de păcat, ne înșelăm pe noi înșine și adevărul nu este în noi (1 In 1, 8).

C. Universalitatea

A treia însușire recunoscută Bisericii de Sinodul niceo-constantinopolitan este universalitatea (Καθολική). Aceasta are mai întâi un sens extensiv: Biserica e universală, întrucât e destinată tuturor popoarelor, nu numai unui popor ales, ca sinagoga iudaică.

Dar universalitatea are și un alt înțeles: ea indică Biserica de peste tot și de totdeauna, spre deosebire de erezia care are o existență locală și trecătoare. Când apărea într-o localitate o erezie, membrul comunității creștine spunea ereticilor: Noi suntem Biserica universală, comunitatea noastră e în legătură cu Biserica din tot trecutul și de pretutindeni. Voi sunteți o apariție locală și trecătoare. Universalitatea în acest înțeles exprimă ideea că Biserica rămâne în tot timpul și în tot locul aceeași și nesurpată, în opoziție cu Bisericile eretice locale[310].

Traducerea slavă a Simbolului niceo-constantinopolitan a redat termenul Καθολική prin **sobornicească**. El arată că Biserica stă pe temelia soboarelor ecumenice, universale, spre deosebire de confesiunile care s-au rupt de Biserica Ortodoxă și care nu mai stau pe baza Sinoadelor Bisericii din vremea când cuprindea toată creștinătatea. Deci numai Biserica Ortodoxă este continuatoarea Bisericii universale. Teologii ruși mai noi, de la Homiacov încoace, dau însă cuvântului sobornicitate (sobornost) înțelesul de comuniune. Biserica

---

[306] Hans Schultz, **Der Kirchenbegriff der orthodoxen Kirche**, în Zeitschrift für systematische Theologie, Berlin, Topelmann, 1940, 17 Jahrg., 3 Vierteljahrsheft p. 423.

[307] După Acvilinov **Die Kirche-rus.**, St. Petersburg, 1894, p. 242, chiar cea mai desăvârșită sfințenie a sufletelor curate și drepților se vădește ca nedeplină în raport cu sfințenia deplină a lui Dumnezeu și deși cuvântul lui Pavel: „Întru mine nu vreau să mă laud decât întru neputințele mele" (2 Co 12, 5) se potrivesc tuturor membrilor Bisericii. La Hans Schultz, **art. cit.**, p. 423.

[308] Așa-i numește Ap. Pavel 2 Co 1, 1; Flp 1, 1; 4, 21; Col 1, 2. Așa-i numește și azi preotul când zice la Liturghie „Sfintele Sfinților".

[309] Diadoh al Foticeei, **Cuv. Ascetic**, cap. 68, **Filocalia**, vol. I, pag. 364.

[310] Andrutsos, op. cit., p. 73. Romano-catolicii numesc această catolicitate sau universalitate, virtuală. Ea înseamnă că Biserica este în doctrină și conducere totdeauna aceeași. St. Zankov, *Die Katholizität der Kirche*, în «Omagiu închinat I.P.S.S. Dr. N. Bălan, Mitropolitul Ardealului», Sibiu 1940, p. 796.

Ortodoxă, spre deosebire de raporturile externe juridice, înfiinţate de Biserica Catolică şi de individualismul promovat de protestantism, realizează comuniunea perfectă între membrii ei. Membrii nu stau ca persoane singulare în Biserică, ci într-o pluralitate organică, legaţi prin iubire. Această Κοινονία formează fiinţa Bisericii[311].

Zankov observă că termenul grec καθ'ὅλος înseamnă un întreg care nu se schimbă în fiinţa lui prin împărţire, ca de exemplu focul şi scânteia, marea şi răul. E un întreg care şi în cea mai mică parte păstrează aceeaşi fiinţă. Încă din primele veacuri s-a dat Bisericii atributul de catolică, pe baza experienţei că „această comunitate e un întreg, o plenitudine sfântă şi totodată o unitate desăvârşită, cu alte cuvinte sfânta comuniune generală", umplută întreagă cu puterea aceleiaşi iubiri divino-cosmice, înnoitoare şi formatoare, de aceeaşi prezenţă unificatoare a lui Hristos. Hristos e în toţi membrii Bisericii şi în toate Bisericile regionale ca principiu unificator, făcându-i pe toţi şi pe toate părţi organice şi nedespărţite ale Bisericii celei una. Faţă de catolicitatea extensivă afirmată în Apus, în Răsărit se afirmă această catolicitate lăuntrică, spirituală, această trăire a întregului divino-uman al Bisericii de către fiecare membru. „Aşa s-a născut aici o comuniune universală (sobornost) a Bisericii, în care toţi sunt ţinuţi şi uniţi la un loc în mod viu şi participă activ la viaţă, la toată viaţa plină a Bisericii, la susţinerea credinţei adevărate şi la conducerea întregii vieţi externe a Bisericii". Catolicitatea are un sens intensiv, cuprinzând şi exprimând comuniunea frăţească în Domnul a tuturor creştinilor, legaţi şi întăriţi în această comuniune prin puterea dragostei şi prin christocentrism; participarea la trupul mistic al lui Hristos care este Biserica"[312].

D. Apostolicitatea

Însuşirea aceasta arată că Biserica adevărată este aceea care a păstrat învăţătura Domnului Iisus Hristos, aşa cum au comunicat-o Apostolii, martorii Domnului, primele organe cărora li s-a împărtăşit, proorocii Dumnezeului întrupat. Biserica aceasta este cea Ortodoxă care n-a schimbat şi n-a omis nimic din învăţătura scrisă şi orală a Apostolilor. Unii consideră această persistenţă în învăţătura integrală şi nealterată a Apostolilor ca semnul distinctiv esenţial al Bisericii Ortodoxe[313]. Biserica noastră n-a introdus înnoiri ca cea Catolică, ea e păstrătoarea adevărului. Ea stă pe temelia Apostolilor, Hristos fiind piatra cea din capul unghiului. A sta pe temelia Apostolilor înseamnă a păzi nu numai revelaţia cuprinsă în Sf. Scriptură, ci şi pe cea predată de Sf. Apostoli oral, conform poruncii acelora (2 Tes 2, 15; 1 Co 11, 2; 1 Co 11, 23; Gal 1, 9; 2 Tim 2, 2; 2 Tim 3, 14). De aceea, apostolicitatea stă în strânsă legătură cu persistenţa Bisericii Ortodoxe pe lângă Sf. Tradiţie, despre care se vorbeşte în alt capitol.

Apostolicitatea Bisericii Ortodoxe se arată şi în aşa numita succesiune apostolică a ierarhiei, conform căreia harul episcopiei curge fără întrerupere de la Apostoli prin episcopii timpurilor trecute până la cei de azi.

Există astfel în Biserică o transmisiune externă a învăţăturii revelate începând de la Apostoli şi o transmisiune internă a harului ierarhiei. Episcopii care au harul prin succesiune neîntreruptă de la Apostoli sunt responsabili în fiecare eparhie de păstrarea intactă a doctrinei moştenite de la Apostoli şi o încredinţează preoţilor prin pregătirea teologică prealabilă ce are grijă să li se dea şi prin trimiterea acelora în eparhie ca propovăduitori de asemenea sub

---

[311] S. Bulgakov, **Thesen über die Kirche**, vol. cit., p. 130.

[312] St. Zankov, **art. cit.**, în vol. cit., p. 793-804. A se vedea aceste idei şi la S. Bulgakov, **Ortodoxia**, p. 75, urm., care înţelege prin sobornost atât conciliaritatea sinodală, cât şi comunitatea tuturor credincioşilor, ca mediu teandric în care se lămureşte adevărul.

[313] M. P. Bratsiotis, **Die Grundprinzipen und Hauptmerkmale der orthodoxen Kirche**, în Proces-Verbaux du premier Congrès de théologie orthodoxe, p. 118.

supravegherea lor. Iar rolul acesta se transmite de la ierarhi la ierarhi odată cu transmiterea harului, căci, cu ocazia hirotonirii sale, episcopul dă întâi mărturie înaintea episcopilor hirotonisitori că va propovădui aceeaşi învăţătură, pe care au propovăduit-o şi ei. Biserica e deci apostolică, având plenitudinea harului hirotoniei ca mijlocitor al harului celorlalte taine şi învăţătura revelată, de la Apostoli.

5.6.1.4. Ierarhia bisericească

De constituţia Bisericii ţine în mod esenţial o ierarhie. Fără ierarhie nu există Biserică. „Termenul cel mai adânc pentru această concepţie îl are Homiacov când scrie: „Dacă ar înceta hirotonia, ar înceta toate Tainele, afară de botez, şi neamul omenesc ar fi rupt din har"[314].

Sf. Apostol Pavel a arătat că în trupul Domnului mădularele, deşi sunt străbătute toate de acelaşi duh, sunt încredinţate cu diferite funcţii, dintre care unele cu funcţii de conducere. Domnul a aşezat pe Apostoli ca cei dintâi înainte-stătători ai Bisericii Sale; mai jos de ei erau cei 70 de învăţăcei. Apostolatul, în plenitudinea darurilor lui spirituale şi ca sinteză de diferite daruri harismatice extraordinare, nu s-a transmis mai departe. El a fost legat de anumite persoane chemate de Domnul nominal şi a fost necesar pentru lucrarea de întemeiere a Bisericii. Dar Apostolii au transmis urmaşilor harul episcopatului, prin care se mijlocesc tuturor creştinilor harurile mântuitoare şi sfinţitoare ale Sf. Duh, coborâte în lume la Cincizecime, odată cu întemeierea Bisericii. Iar ca urmaşi ai celor 70, Apostolii au instituit, prin punerea mâinilor, pe membrii preoţiei, ca treapta a doua a hirotoniei (FA 14, 23). În vremea Apostolilor numele de episcop şi de preot se dădeau încă amestecat membrilor acestor două trepte (1 Tim 3, 1-6; Tit 1, 5, 7; 1 Tim 5, 17), dar e limpede că Tit şi Timotei, hirotoniţi de Pavel, deţineau un grad mai înalt, având să hirotonească preoţi pe o rază mai extinsă şi să supravegheze activitatea lor (1 Tim 5, 22; Tit 1, 5). De asemenea, încă din vremea Apostolilor exista şi treapta a treia, a diaconatului (FA 6, 1-6; 1 Tim 3, 8). Acestea sunt treptele de hirotonie de drept dumnezeiesc. După harul hirotoniei nu există decât aceste trei trepte. Gradaţiile ivite ulterior în cuprinsul fiecăreia din cele trei trepte, nu micşorează şi nu sporeşte cu nimic harul hirotoniei respectivei trepte, ci reprezintă numai deosebiri de funcţii administrative, de drept bisericesc. Patriarhul nu are mai multă putere sacramentală ca episcopul, ci are numai o funcţie administrativă deosebită.

Prin episcop curg toate harurile tainelor într-o eparhie şi el supraveghează propovăduirea învăţăturii corecte în eparhia sa. Preoţii primesc de la el, prin hirotonie, puterea de a săvârşi Tainele rezervate lor şi pe aceea de a propovădui şi de a conduce sufletele spre mântuire. Episcopul este păstorul cel mai înalt din eparhia sa. În fruntea eparhiilor, care constituie o Biserică autocefală, stă sinodul episcopilor acelei Biserici, iar în fruntea întregii Biserici stă totalitatea episcopilor întruniţi în sinod toţi, sau prin reprezentanţi, sau conducând în acord Biserica, chiar dacă stau răzleţi. Chiar episcopul eparhiei îşi primeşte calitatea de suprem săvârşitor al Tainelor şi supraveghetor al învăţăturii de la totalitatea episcopatului, simbolizată prin hirotonia lui din partea a cel puţin doi sau trei episcopi. Totalitatea episcopilor întruniţi în sinod, direct sau prin reprezentanţi, se numeşte sinodul ecumenic.

Că puterea şi dreptul de a săvârşi Tainele şi de a păstori pe credincioşi e un apanaj al membrilor ierarhici în baza hirotoniei, nu încape nici o îndoială. O vie discuţie se poartă însă în timpul nostru asupra puterii ierarhiei de a învăţa şi în special asupra infailibilităţii Sinodului ecumenic. Îşi au membrii ierarhici puterea de-a învăţa şi totalitatea lor întrunită în sinod

[314] După H. Schultz, art. cit., p. 447-448.

ecumenic însușirea infailibilității în temeiul hirotoniirii printr-un har venit direct de la Duhul Sfânt, sau au această însușire ca o delegație de la corpul Bisericii, care cuprinde și pe laici? În termeni mai concreți: deciziile dogmatice date de ierarhie primesc ele puterea sau sancțiunea lor de la această ierarhie sau de la întreaga Biserică?"[315].

Teologii ruși reprezintă, începând de la Homiacov, opinia din urmă.

Iată ce spune Homiacov: „Tăria neclintită, adevărul nezdruncinat al dogmei ortodoxe nu atârnă de cinul ierarhiei; ea e păstrată de toată plenitudinea, de toată comunitatea poporului bisericesc, care formează Biserica și trupul Domnului. Nici puterea ierarhică, nici însemnătatea cinului duhovnicesc nu pot fi recunoscute ca garante ale adevărului. Cunoașterea adevărului este strict despărțită de obligațiile ierarhice, adică de administrarea Tainelor și de menținerea disciplinei bisericești. Darul cunoașterii neschimbabile, care nu înseamnă altceva decât credința însăși, nu e atribuit persoanelor singuratice, ci totalității vieții bisericești și ține strâns de principiul etic al iubirii reciproce". Sau „Biserica dă episcopilor cinstea și dreptul de a proclama hotărârile ei dogmatice; dar ea își păstrează dreptul să judece de a fost urmată drept credința și tradiția ei. Au fost respinse așa de multe sinoade care extern nu se deosebesc de sinoadele ecumenice. De ce? Numai de aceea, pentru că hotărârile lor n-au fost recunoscute ca glas al Bisericii de tot poporul bisericesc, de acest popor și în acest mediu, unde în chestiunile de credință nu e deosebire între învățați și neînvățați, clerici și laici, bărbat și femeie, domnitor și supus, stăpân și slugă... Unde, dacă e necesar, după judecata lui Dumnezeu, copilul primește darul vederii, tânărului i se dă cuvântul înțelepciunii, erezia învățatului episcop e respinsă de ciobanul neînvățat – ca astfel toți să fie una în unirea liberă a credinței vii, ceea ce e o manifestare a Duhului dumnezeiesc"[316]. Bulgakov se exprimă în același spirit: „Nu poate exista și nu trebuie să existe autoritate externă pentru infailibilitatea dogmatică în Biserica Ortodoxă. Homiacov a respins cu succes soluția romano-catolică a chestiunii, care pătrunsese ocazional în concepția Bisericii Ortodoxe... Biserica a fost totdeauna o pleromă, o plenitudine, pentru că cuprinde în sine plenitudinea și e călăuzită de Duhul Sfânt... și de aceea adevărul dogmelor atârnă de plenitudinea vieții bisericești. Unde este această plenitudine? În comuniunea tuturor în Biserică. De aceea, nu cunoaște Ortodoxia un organ absolut și nu știe de o autoritate externă și de-o pars pro toto, ci cunoaște numai o pars in toto"[317]. În **Ortodoxia**, Bulgakov încearcă și o explicare mai profundă a acestei doctrine a lui. „Conștiința Bisericii, zice el, este deasupra persoanelor, adevărul se descoperă nu unei rațiuni individuale, ci unității în iubire a Bisericii. El este misterios și necunoscut în căile lui, ca și coborârea Sfântului Duh în inimile oamenilor". La Cincizecime „Duhul s-a coborât peste Apostoli, stând toți împreună". Așadar, adevărul se intuiește întâi datorită coborârii Duhului Sfânt, în supraconștientul comun, ca pe urmă să se precizeze în conștiințe personale. „Ceea ce se petrece în supra-conștiință, dincolo de marginile izolării personale, ceea ce atinge suprema realitate spirituală și se inspiră din ea, trece pe urmă în domeniul reflexiunii și al conștiinței personale; altfel zis, supraconștientul devine conștient".

---

[315] S. Bulgacov, **Ortodoxia**, p. 70.

[316] La St. Zankow, **Das orth. Christentum des Ostens**, Berlin, 1928, p. 85.

[317] S. Bulgakov, **Schița învățăturii despre Biserică** (rus.), în rev. rus. Puti, vol. 2, Paris 1925, p. 47; la Zankow, **op. cit.**, p. 85-86. Tot acolo, la pag. 56, spune: „Sinodul ecumenic are însemnătatea sa nu în aceea că e o autoritate în chestiune de credință, ci în aceea că e un mijloc al trezirii și exprimării conștiinței bisericești". Zankow aprobă și el întru totul acest punct de vedere: „Care e autoritatea supremă și proprie în Biserică? Toată Biserica, toată comunitatea Bisericii, nu numai episcopii, deși aceștia au o poziție avantajată (bevorzugte Stellung) în Biserică; nu clerul în general, deși acesta e partea aleasă a Bisericii, dar nici laicii singuri. Nici una din aceste grupe nu reprezintă Biserica, ele sunt numai părți ale Bisericii". **Op. cit.**, pag. 84.

În faza aceasta finală a procesului se intercalează şi autoritatea sinodului. „Totuşi Sinodului episcopilor îi revine o anumită putere de a proclama definiţiuni dogmatice, acest sinod fiind organul suprem al puterii bisericeşti". Aşadar, atâta putere are episcopul în baza hirotoniei: dreptul de a proclama, el şi nu altcineva din corpul bisericesc, hotărârile dogmatice. Mai mult nu: „Trebuie să se deosebească proclamaţia adevărului, care aparţine puterii bisericeşti supreme şi posesiunea adevărului, care aparţine întregului trup al Bisericii, în „catolicitatea" şi „infailibilitatea" lui.

Dar exprimarea învăţăturii Bisericii, de către episcopi trebuie să se facă întotdeauna în numele Bisericii, în legătura de dragoste cu ea. „Episcopul care mărturiseşte credinţa în numele Bisericii sale şi care este, pentru a spune astfel, gura ei, acest episcop este legat de ea prin legătura dragostei şi a conformităţii gândurilor... Cu alte cuvinte, dreptul de a exprima învăţătura Bisericii aparţine episcopatului, care este nu deasupra comunităţii, ci în comunitatea al cărei şef este. De asemenea, totalitatea episcopilor... nu posedă autoritatea supremă de a exprima învăţătura Bisericii decât în uniune cu Biserica şi în armonie cu ea. Episcopatul nu legiferează şi nu comandă în Biserică independent de aceasta din urmă, ci este reprezentantul ei plin de har"[318].

După Bulgakov, episcopatul are prin harul său puterea de a păstra învăţătura şi de a promulga noi formule dogmatice, dar adevărul acesta îl găseşte el în Biserică, unde l-a aşezat Duhul Sfânt.

Astfel se pronunţă în această chestiune Andrutsos. Recunoaşte şi el că ierarhia este infailibilă în totalitatea ei numai pentru că „reprezintă Biserica în general, fiind organul sau glasul prin care se exprimă întreaga Biserică"[319]. „Dar trebuie notat că reprezentarea aceasta nu trebuie considerată ca datorându-se unei porunci a totalităţii credincioşilor şi avându-şi de la acesta autoritatea, cum socotesc destui dintre protestanţi, răstălmăcind învăţăturile Bisericii Ortodoxe... Ierarhia reprezintă Biserica în sinoadele ecumenice nu din porunca credincioşilor, ci jure divino, potrivit cu chemarea ei de la Dumnezeu, iar definind credinţa, pe care trebuie s-o mărturisească în toată Biserica, îşi ia autoritatea sa de la Duhul Sfânt, care călăuzeşte Biserica, după făgăduinţele nemincinoase ale Domnului"[320]. Şi citează următoarele propoziţii din Mărturisirea lui Dositei: „Dar învăţarea prin Duhul Sfânt nu luminează Biserica nemijlocit, ci prin Sfinţii Părinţi şi prin conducătorii Bisericii catolice". Şi, mai jos: „Prea Sf. Duh lucrând totdeauna prin Sfinţii Părinţi şi prin conducători, izbăveşte Biserica de orice rătăcire"[321].

Avem în această chestiune, precum se vede, două accepţiuni ale caracterului reprezentativ al magisterului ierarhic: una după care ierarhia ar reprezenta trupul Domnului şi ar vorbi în numele Lui în virtutea unei delegaţii de la Hristos, primită prin hirotonie, deoarece cu Hristos e unită toată Biserica; şi alta după care ierarhia ar deţine magisterul învăţăturii, întrucât reprezintă corpul credincioşilor printr-o delegaţie imediată primită de la el[322]. Cea dintâi este acuzată de Catolicism, a doua de protestantism.

Chestiunea merită să fie supusă unei scrutări mai atente.

---

[318] **Ortodoxia**, Sibiu, 1933, p. 68-69, 84, 86, 96, 97.

[319] Andutsos, **Simbolica**, (grec.), Atena, 1930, p. 86, şi citează pe Möhler, **Symbolik**, ed. 12, 1900. p. 393. Peste tot, **Simbolica** lui Andrutsos e mult influenţată de Möhler.

[320] Andrutsos, op. cit., p. 86.

[321] Def. 12.

[322] L. Bouyer, **Orthodoxie et Protestantisme**, Irénikon, t. XV, nr. 3, mai-iunie 1938, p. 228-229, numeşte prima concepţie catolică, a doua protestantă. Möhler ar oscila între amândouă, la Homiacov, a doua ar fi înghiţit pe prima.

Noi socotim în primul rând că nu se poate face separaţie între puterea de a săvârşi Tainele şi aceea de a învăţa, respectiv de a formula adevărul, lucru pe care îl fac teologii ruşi. Mântuitorul când i-a trimis pe Apostoli, a legat aceste două misiuni: „Mergând învăţaţi toate neamurile, botezându-le...". Şi amândouă funcţiunile au fost puse în lucrare, cu efect pentru mântuire, în ziua Cincizecimii prin pogorârea Sf. Duh peste Apostoli. Căci îndată ce s-a coborât Sf. Duh peste ei, nu înainte de aceea, au început a propovădui. Cincizecimea reprezintă plenitudinea harurilor şi darurilor Sf. Duh date Bisericii. Dar haruri şi daruri nu s-au pogorât direct peste toţi cei ce credeau în Hristos, ci numai peste Apostoli. Coborârea aceea a Sf. Duh a fost hirotonia Apostolilor şi harurile şi darurile împărtăşite lor sunt plenitudinea harurilor şi darurilor sau a tuturor puterilor din Biserică. Nimic nu se face în Biserică fără primirea unei părţi din acele haruri şi daruri. Dar aceste haruri şi daruri nu se mai coboară pe urmă din cer peste cineva direct ca peste Apostoli, dar nici nu se împărtăşesc de corpul credincioşilor prin anumiţi reprezentanţi ai lor, ci ele se transmit în plenitudinea lor de la Apostoli la primii episcopi şi de la aceştia la alţi episcopi până azi, iar episcopii dau o parte din această plenitudine de puteri preoţilor şi diaconilor, iar prin aceştia sau direct o altă parte mai mică mirenilor.

Deci, se pune întrebarea: puterea de a învăţa şi de a formula adevărul e legată de vreuna din tainele rezervate mirenilor, ca să se dea şi acestora? Întrebării desigur nu i se poate da un răspuns negativ. Dar în nici un caz de aici nu urmează că puterea de a învăţa şi de a formula învăţătura se dă ierarhilor de corpul credincioşilor, ci după cum am văzut curentul este invers. Desigur, Duhul Sfânt odată coborât prin harurile Sale, fie şi parţiale, în corpul credincioşilor, nu rămâne fără rod. Mulţi dintre aceştia se luminează considerabil în privinţa adevărului şi din înţelegerile ce se făuresc în totalitatea corpului credincioşilor, din întâlnirile între învăţătura ierarhiei şi înţelegerile mirenilor scânteiază lumini de care se foloseşte poate şi ierarhia. Dar nu e mai puţin adevărat că ierarhii sunt aceia prin care mirenii şi în general corpul credincioşilor primesc Tainele din al căror har creşte şi înţelegerea.

Felul cum se dă apoi unui episcop totalitatea harurilor şi darurile Sf. Duh este iarăşi semnificativ. Ele nu se mai dau prin coborâre de sus, ci prin doi sau trei episcopi, reprezentând episcopatul din trecut şi de pretutindeni. De ce aceasta? Desigur, pentru a-l face solidar pe noul episcop cu Biserica din trecut şi de pretutindeni nu atât în privinţa săvârşirii la fel a Tainelor, ci şi în privinţa propovăduirii la fel a învăţăturii. Aceasta se vede din faptul că pe când el nu are să săvârşească în faţa episcopilor hirotonisitori decât o taină, are să arate în schimb cum şi-a însuşit întreaga învăţătură de totdeauna a Bisericii. De aici se vede că el este responsabil pentru păstrarea învăţăturii de totdeauna şi de pretutindeni a Bisericii, în eparhia sa. Şi precum el este responsabil în eparhia sa, aşa alţi episcopi au fost responsabili în eparhia lor şi de aceea nu mirenii din alte eparhii îi dau hirotonia lui şi primesc mărturisirea învăţăturii de la el, ci episcopii.

Din aceste fapte, putem trage următoarele concluzii: mirenii pot spori în înţelegerea învăţăturii şi pot contribui la lămurirea ei deci pot şi învăţa în Biserică, neavând numai un rol pasiv, dar această lucrare a lor trebuie să se facă sub supravegherea episcopului, mai ales când vor să înveţe pe alţii, trebuie să primească încuviinţarea episcopului. Aceasta se şi practică de altfel în Biserica noastră. Dacă preotul primeşte puterea de a învăţa de la episcop, prin hirotonie, după ce episcopul l-a găsit pregătit pentru aceasta şi e supravegheat pe urmă tot de episcop, cu atât mai mult trebuie să primească mireanul această încuviinţare de la episcop, care-i responsabil pentru corectitudinea propovăduirii în eparhia sa.

Se poate întâmpla ca mulţi mireni să fie mai dotaţi în înţelegerea doctrinei ca episcopul, să pătrundă învăţăturile bisericeşti mai adânc. Totuşi, episcopul e învestit cu un oficiu special în supravegherea predării ei şi deci cu o răspundere deosebită.

Episcopul e chemat poate de cele mai multe ori să exercite un fel de frână, nu în calea propovăduirii adevărurilor stabilite, ci în calea avântului de a scoate la iveală laturi noi ale învățăturii, care-i însuflețește pe unii mireni. Episcopii și episcopatul în întregime poate primi sugestii noi din ideile ce se frământă în corpul credincioșilor. Dar ei au îndatorirea deosebită de a veghea ca din aceste explicări să se aleagă ce trebuie să rămână pentru solidaritatea doctrinară cu trecutul Bisericii, pentru a se păstra. Aici se validează mai ales faptul că Duhul Sfânt prin infailibilitate nu conduce Biserica la descoperiri de adevăruri noi, ci garantează păstrarea învățăturii revelate de totdeauna. Putem vorbi deci „de o participare activă a credincioșilor la apostolatul doctrinar al ierarhiei", dar nu de un rol egal[323].

Desigur, ierarhia e „în Biserică", nu „deasupra Bisericii". Enciclica Patriarhilor orientali de la 1848 a spus: „La noi păstrătorul adevărului e însuși corpul Bisericii". Energiile Duhului Sfânt rămân de la Cincizecime în Biserică, ceea ce nu înseamnă că nu lucrează însuși Duhul Sfânt prin ele. Dar, a lucra în Biserică nu înseamnă a săvârși fiecare act prin totalitatea credincioșilor. Când a rânduit ca plenitudinea darurilor și harurilor să se dea unui episcop prin alți episcopi și nu prin mireni și hirotonirea unui preot să se facă prin episcop, Dumnezeu a avut în vedere lucrurile pe care noi nu le înțelegem deplin. În Biserică sunt diferite mădulare și grupe de mădulare. Și Duhul Sfânt, lucrând în Biserică, lucrează diferit în aceste grupe, deși e același. Ierarhia, deși e în Biserică, are în ea acest rol de supraveghetoare a corectitudinii învățăturii, printr-un dar special dat ei de Duhul Sfânt, care de altfel e în toată Biserica. Ierarhia are în Biserică o trimitere specială de la Duhul Sfânt. Mai bine zis, însuși Duhul Sfânt împlinește prin ierarhie în Biserică și din Biserică o lucrare specială.

Homiacov a dedus puterea mirenilor în Biserică de a cunoaște adevărul și de a învăța la fel cu ierarhia din faptul că adevărul e fructul iubirii și toți cei ce trăiesc în comuniunea iubirii s-au ridicat la cunoașterea, la înțelegerea adevărului revelat. Lucrul e just și Homiacov l-a luat din scrierile ascetice și duhovnicești ale Sfinților Părinți. Dar tot așa de just e și faptul că iubirea nu poate apare și crește în om fără harul Tainelor[324].

Pe de altă parte, ceea ce călăuzește pe om până pe culmile desăvârșirii în care se află cunoașterea e ascultarea smerită de cei progresați în viața duhovnicească, de Părinții duhovnicești. De aceea, Părinții răsăriteni vorbesc stăruitor de necesitatea ca fiecare credincios care vrea să progreseze fără greșală în viața curată, „trebuie să aibă un îndrumător duhovnicesc, care să-l lămurească la fiecare pas. Tot ce au făcut Apostolii, zice Sf. Simeon Noul Teolog, ne fac și azi Părinții noștri duhovnicești". „Au învățat aceia credința în Hristos și în Sf. Treime..., aceleași ne învață și acum Părinții noștri... Tot ce au făcut credincioșilor odinioară Apostolii și tot ce au învățat, aceleași ne fac și nouă acum Părinții noștri duhovnicești, adică arhiereii și preoții în chip neschimbat, fără să lipsească nimic. Și ne învață și ne sfătuiesc, ca și aceia". Tot răul în Biserică vine, după Sf. Simeon, din faptul că nu mai sunt respectați arhiereii și preoții ca învățători și fiecare socotește că nu mai are trebuință de învățătura lor. „Își închipuie mulți că dacă învață Scripturile sfinte de copii, acestea le ajung pentru evlavie și nu vor mai fi certați de Dumnezeu, pentru că au disprețuit pe învățătorii evlaviei și n-au voit să fie învățați de ei...

[323] Această «participare activă» o admite astăzi și Catolicismul. Vezi Dr. Anton Pawlowski, **La Primauté du spirituel dans l'ecclésiologie**, Irénikon, t. XIV, 1937, nr. 6, nov.-dec, pag. 72.

[324] Nic. Arseniev, **Pravoslavie, catolicestvo, protestantism**, Paris, 1930, p. 22, unește condiția sfințeniei cu a comuniunii pentru cunoașterea adevărului. «Nu membrul izolat sau membrii sau grupele de membri sunt infailibili, ci toată Biserica, pentru că adevărul se dă sfințeniei și cunoașterea adevărului, însoțită cu strădania morală și plinătatea cunoașterii infailibile a adevărului, se dă numai plinătății sfințeniei, iar plinătatea sfințeniei o are nu membrul acesta sau acela al Bisericii pământești și nici membrii aceștia sau aceia, ci numai Biserica în întregime, numai Duhul Sfânt, care este Duhul sfințeniei și care trăiește în Biserică».

Aşa s-a umplut toată lumea acum de această rătăcire şi de acest rău. Şi călcarea şi disprețuirea unei singure porunci a răsturnat toată Biserica lui Dumnezeu şi a surpat-o la pământ. Căci a ajuns la atâta dezordine şi tulburare Biserica, încât aproape nu se mai vede nicăieri clădirea ei şi nu se mai cunoaşte între noi tocmirea trupului Domnului. Ci ca unii ce nu mai avem de cap al nostru pe Hristos şi nu mai suntem legați şi lipiți unul de altul de Duhul de viață făcător şi frați după Duh şi nu mai primim să fim ziditi fiecare la locul nostru de primii meşteri ai Bisericii, suntem împrăştiați ca o materie fără formă"[325]. Căci Taina mărturisirii e legată de îndrumarea spirituală sau de învățătură, care e un dar şi o datorie a preotului inseparabilă de preoție[326].

Rolul important, ireductibil al ierarhiei în Biserică l-a arătat cel mai bine Pseudo-Dionisie Areopagitul. Biserica e zidită organic în mod ierarhic, nu numai întâmplător[327].

Desigur, aceasta nu exclude iubirea între membrii ierarhiei şi ceilalți membri ai Bisericii. Fără iubire ierarhia nu va înțelege adevărul pe care-l poate păstra în chip extern. Ea sporeşte în înțelegerea adevărului, învățând pe ceilalți cu iubire şi ascultând gândurile lor, manifestate fără pretenția de a învăța. Iar ceilalți sporesc şi se ridică prin iubire şi ascultare la înțelegere. Iubirea şi ascultarea ierarhică nu se exclud. Pe cât de mult accentuează Ortodoxia iubirea în comunitatea bisericească, pe atât de mult accentuează şi ascultarea în iubire sau învățarea cu iubire. Iubirea şi organizarea ierarhică nu se exclud.

Acum, la sfârşit, putem încerca o definiție a Bisericii: Biserica este Trupul tainic al Domnului, întemeiat de Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, prin care oamenii, ca mădulare, participă în comun la viața dumnezeiască, silindu-se să sporească în comuniune cu Dumnezeu şi întreolaltă, prin împărtăşirea de harurile Duhului Sfânt şi de Trupul şi Sângele Domnului, primite prin Tainele administrate de ierarhie, prin creşterea în credință, în curăție şi în cunoaşterea lui Dumnezeu, sub conducerea acestei ierarhii, dobândind prin aceasta mântuirea şi înaintând spre îndumnezeirea cea după har.

5.6.2. Doctrina catolică despre Biserică

5.6.2.1. Ființa Bisericii în catolicism

A. Definiția Bisericii. B. Elementele interne şi externe ale Bisericii. C. Încercări de sinteză. D. Critica teoriilor romano-catolice despre Biserică. E. Însuşirile Bisericii în Romano-Catolicism.

Catolicismul vede în Biserică mai puțin adâncimile ei tainice, considerând-o în mod precumpănitor o societate organizată juridic, în vederea luptei pentru răspândirea credinței în lume.

Doctrina aceasta era atotstăpânitoare până de curând. O definiție unanim acceptată a Bisericii era cea a lui Bellarmin: „Biserica e ceata oamenilor viețuitori, care fiind împreunați

[325] Cuv. 11, ed. Siros, p. 77, 79.

[326] Hierom. Silvvain, De la Confession avant la communion. Messager de l'Exarchat russe, Paris, 1951, nr. 2-3, p. 89.

[327] Andrutsos, op. cit., p. 72: „În Biserica Ortodoxă şi Catolică, ierarhia e element consubstanțial, conatural, fără de el neputând exista Biserica. La protestanți e considerată ca ceva ce aparține formei externe şi sensibile a Bisericii, nefiind element al Bisericii adevărate, de drept divin".

prin mărturisirea uneia și aceleiași credințe creștine și prin împărtășirea cu aceleași sacramente, stau sub conducerea păstorilor ilegitimi și cu deosebire a Pontificelui roman"[328].

Vasile Suciu, dogmatistul catolic român, pornind de la această definiție, declară apoi că „Domnul Hristos a întemeiat Biserica creștină în formă de societate". Și ca să dovedească aceasta, arată mai întâi „pe scurt, ce e societatea". Societatea o definește el ca: „mulțime de oameni uniți între ei, ca să ajungă cu mijloace comune la un scop comun sau la un bine comun", găsind așadar în orice societate trei elemente: a) oameni, b) o unire între ei pentru un scop comun și c) o autoritate. Aceste trei elemente le găsește V. Suciu și în Biserică. Ea e o adunare de oameni, care urmăresc scopul comun al mântuirii, fiind condus de autoritatea episcopilor în frunte cu papa. Conform cu această concepție exterioristă, V. Suciu consideră Biserica existând încă înainte de coborârea Duhului Sfânt[329].

Unde este în această concepție despre Biserică legătura ei cu Hristos, prezența Duhului Sfânt, participarea oamenilor după har la viața dumnezeiască? Biserica e o societate pur umană cu scopuri religioase, hotărâtă să țină cu credință învățătura creștină și silindu-se să împlinească, sub supravegherea autorității episcopilor în frunte cu papa, o serie de porunci, cu nădejdea că aceasta va procura membrilor ei în viața viitoare fericirea. O despărțire netă între societatea aceasta de pe pământ și ordinea cerească e cât se poate de evidentă. Ce departe suntem de caracterul teandric al Bisericii!

Aproape tot așa de limpede rezultă această concepție despre Biserică și din enumerarea elementelor externe și interne ale Bisericii, pe care o face V. Suciu. El spune: „Biserica nu e orice fel de societate, ci ea este o societate specială, religioasă și spirituală... Ca atare, Biserica nu poate să consiste numai din lucruri externe, cum ar fi: mulțimea de oameni, împreunarea lor, autoritatea și mijloacele comune de sfințire (mărturisirea credinței și sacramentele); ci ea trebuie să aibă și elemente interne, cum sunt: credința internă, speranța, caritatea și grația sfințitoare". Elementele acestea interne se numesc: trupul Bisericii"[330].

Dintre elementele interne înșirate de Suciu numai grația sfințitoare n-ar fi omenească. Dar având în vedere că în Catolicism grația nu e o energie necreată dumnezeiască izvorând din ființa lui Dumnezeu, ci o energie creată, așezată de Dumnezeu în suflet, nici prin grația sfințitoare Biserica nu iese din ordinea lumii create. Sufletul Bisericii nu e Duhul Sfânt, nu e ceva dumnezeiesc, ci e și el tot creat[331].

Dar în ultimul timp Teologia catolică a început să-și dea seama de grozava sărăcie a acestei concepții despre Biserică și a căutat s-o spiritualizeze. Impulsul l-a primit de la ecclesiologia teologilor ortodocși ruși și anume „atât de la critica pe care acești teologi au făcut-o conceptului catolic despre Biserică, cât și de la cercetările pozitive ce le-au întreprins asupra adâncimilor spirituale ale Bisericii[332]". Teologii catolici vibrează astăzi cu toată sensibilitatea la reproșurile ortodocșilor că teologia catolică „a uitat aproape total de elementul invizibil și a exagerat elementul juridic", al Bisericii, că „elementul teandric nu numai că a cedat locul necesităților administrative ale centralismului roman, ci a fost absorbit de el", că „Catolicismul nu mai e

[328] După. Dr. Vasile Suciu, **Teologia dogmatică fundamentală**, vol. II, ed. 2, Blaj 1927, p. 47.
[329] **Op. cit.**, p. 53, 54.
[330] **Op. cit.**, p. 60.
[331] Desigur, sub influența aceasta catolică s-a strecurat în **Mărt. Ort.** a lui Petru Movilă ideea că Biserica e făptură. „Pentru ce zicem că credem în Biserică, când ea e o făptură, noi fiind datori să credem numai în Dumnezeu?". În realitate, Biserica fiind teandrică, e necreat-creată.
[332] A se vedea cât de sensibili sunt teologii catolici atât la critica teologilor ruși la adresa concepției catolice despre Biserică, cât și la aportul lor pozitiv la înțelegerea tainei Bisericii: M. J. Congar, OP., La pensée de Möhler et l'Ecclésiologie orthodoxe, Irénikon, tom. XII, 1935, nr. 4, Juillet- Août, nr. 1, Janvier-Fevr., p. 76-89.

decât o vastă şi foarte puternică organizaţie asemenea altor societăţi umane, cu legile, cu disciplina, cu construcţia ei ierarhică"[333].

Şi ei recunosc că această critică este justă, că teologii catolici din trecut „au vorbit de organizaţia Bisericii văzute mai mult decât de organismul mistic al Bisericii"[334] şi că această „deformare" se constată în toate manualele de Dogmatică, în care capitolul de Ecclesia „e concentrat numai asupra elementului vizibil şi ierarhic, negăsindu-se nimic despre elementul teandric, care constituie esenţa Bisericii[335]. Pe aceia dintre teologii catolici care mai îndrăznesc să apere concepţia juridică despre Biserică şi să critice pe cea spiritualistă ortodoxă, îi mustră azi chiar colegii lor[336].

Pentru a remedia această deficienţă, revista Irénikon dădea încă din 1927 semnalul unei înnoiri a concepţiei despre Biserică: „Să reaşezăm în centrul ecclesiologiei catolice marea realitate invizibilă care umple timpul şi realitatea şi care constituie principiul vital al Bisericii: realitatea teandrică ce restabileşte între Hristos cel înviat şi membrele Sale raporturi organice, misterioase şi invizibile fără îndoială, dar mai reale ca toate realităţile simţite şi care ne fixează, de pe acum, în împărăţia Tatălui"[337].

E adevărat că această teologie catolică mai nouă nu consideră nici ecclesiologia ortodoxă cu totul fără reproş. Ea îi reproşează acesteia desconsiderarea elementului vizibil al Bisericii[338]. De aceea, ei caută să-şi însuşească elementul spiritual scos în relief de ecclesiologia rusă, dar nu vor să părăsească nici elementul juridic al concepţiei catolice. Ei vor să facă o „sinteză", un „echilibru" între aceste două elemente. „Adevărul e în sinteza celor două aspecte; tratatul perfect despre Biserică ar fi acela în care teologul, nedivizând naturile, nesacrificând nici invizibilul vizibilului cu Nestorie, nici vizibilul invizibilului cu monofiziţii, ar afirma în plenitudinea unităţii sale misterul Cuvântului făcut trup, perpetuat printre noi în organismul vizibil care este trupul panmistic"[339].

Vom vedea în cele următoare în ce măsură reuşeşte Teologia catolică să realizeze această sinteză. Întâi observăm că, de fapt, în ultimii ani teologii catolici vorbesc despre Biserică foarte diferit de cum vorbeau cei dinainte. Elementul nou cel mai important cu ajutorul căruia caută acum să înţeleagă Biserica este acela de „corp mistic al Domnului". Numele acesta aproape că

---

[333] **A l'unité de l'Eglise**, Irénikon cit., p. 82.

[334] Congar, art. cit., Irénikon cit., p. 322.

[335] A., art. cit., rev. cit., p. 83. În acelaşi articol se reproduc din Romano-Guardini următoarele rânduri: „În trecut Biserica ne-a apărut ca o instituţie juridico-religioasă. Nu se simţea elementul mistic şi invizibil; el era ascuns în spatele unei grămezi de elemente materiale şi vizibile. Dar iată că deodată indescriptibilul mister al Bisericii a apărut ochilor noştri şi a făcut să vibreze sufletele noastre... Odinioară cuvântul «Biserică» ne apărea banal şi fără sens special: acum el a intrat în plină lumină... Biserica e în noi un principiu vital şi dinamic... Biserica nu mai e «poliţie spirituală», ci sânge din sângele nostru, plinătatea din care eu scot şi care-mi dă viaţă" (Irénikon, 1936, p. 88).

[336] Aşa, A., art. cit., Irénikon cit., p. 81, zice de Dr. A. Pavlovski care a scris o carte: **Ideea Bisericii după concepţiile teologilor şi istoriosofilor ruşi** (l. polonă), Varşovia, 1935, în 8, p. 269. Cartea are un spirit agresiv. „Autorului – polonez şi catolic latin – îi repugnă de a găsi ceva bun la schismatici şi uneori acest parti-pris inconştient îi ascunde poziţiile adevărate. Dar ceea ce e mai grav, autorul face un deserviciu Bisericii, apărând-o rău. Tezelor pnevmatice ale ortodocşilor le opune forţa organizării romane, ca şi când Catolicismul n-ar vrea primatul spiritualului".

[337] Irenikon, 1927, tom. II, p. 269.

[338] A, art. cit., Irénikon cit., p. 82: „En resumé, les orthodoxes professent la primauté de l'élément spirituel de l'Eglise et n'attachent qu'une importance minime à l'élément visible. Les catholiques estiment que c'est là une déficience de leurs conceptions".

[339] M. J. Congar, art. rev. cit., p. 323. Iar A., art. rev. cit., p. 85, consideră că reaşezarea în centrul ecclesiologiei a realităţii teandrice e necesară „pentru echilibrul propriilor noastre concepţii ecclesiologice şi pentru iubirea bunelor noastre relaţii cu creştinii din Răsărit".

a devenit un termen tehnic ce tinde să înlocuiască pe acela de Biserică. Prin el voiesc să indice caracterul Bisericii ca uniunea organică a credincioşilor întreolaltă şi cu Iisus Hristos. Au apărut o serie de cărți despre Biserică, intitulate cele mai multe cu numele de „Corpul mistic al Domnului"[340]. Doctrina aceasta mai nouă despre „Corpul mistic al Domnului", aşa cum e expusă în manualul mai nou de Dogmatică al lui Lercher constă în următoarele: Biserica e Trupul lui Hristos, pentru că Hristos e Capul ei. Iar Hristos e Cap al acestui corp.

a) pentru întâietatea în desăvârşire ce o are ca Dumnezeu,

b) pentru faptul că guvernează acest corp şi

c) pentru influxul „de viață făcător ce îl dă necontenit în chip supranatural mădularelor lui"[341].

Dintre acestea trei, numai ultimul ar putea fi socotit ca indicând o unire reală de viață între Hristos şi Biserică în sensul ortodox. Deci, să vedem în ce constă acest influx după Lercher.

Prin acest influx, Hristos a comunicat Bisericii:

1. modul Său de a simți, prin cuvântul Evangheliei şi prin pilda vieții Sale;

2. a satisfăcut pentru păcatele noastre şi a meritat toate harurile pentru noi;

3. a instituit toate bunurile şi puterile esențiale ale Bisericii, prin care se întreține viața supranaturală a oamenilor, adică tainele, puterea conducerii şi a magisterului viu.

Acestea toate constituie mântuirea obiectivă.

Alte trei moduri ale influxului de viață făcător țin de ordinea mântuirii subiective:

4. Hristos cu tainele vieții Sale e obiectul, respectiv motivul credinței, speranței şi iubirii noastre;

5. Hristos e avocatul nostru plin de slavă la Tatăl şi, în fine:

6. Hristos, Capul nostru, lucrează eficient mântuirea noastră[342].

Dintre aceste moduri ale influxului exercitat de Hristos în Biserică, precum se vede numai cel din urmă ar putea realiza uniunea de viață a oamenilor din Biserică cu Hristos. Dar cum îl înțelege dogmatistul catolic? Iată cum: „Hristos are puterea de-a turna grația în toate mădularele Corpului mistic, în mod dublu: Hristos ca Dumnezeu dăruieşte grația în chip autoritativ (sau ca agent principal, ca prima cauză eficientă); Hristos ca om conferă grația în chip instrumental"[343].

Dar grația în concepția catolică e creată. Deci iată-ne tot acolo unde ne lăsase Dogmatica lui Vasile Suciu. Toată legătura dintre Hristos şi Biserică se reduce la aşezarea în mădularele ei a unei grații create.

Dar să urmărim şi din latura Bisericii, motivele pentru care se numeşte ea „Corp mistic al Domnului".

---

340 I. Anger, **La doctrine du Corps mystique de Jesus -Christ, d'après les principes de la théologie de Saint Thomas**, Paris, 1929; M. J. Congar, O.P., **Der mystische Leib Christi und seine sichtbare Manifestation** (în: Die Kirche Christi. **Grundfragen der Menchenbildung und Weltgestaltung**, hg. von O. Iserland, 13, 59); L. Deimel, **Leib Christi**, Fr. i. Br., 1940; H. Lang, O.S.B,. **Der mystische Leib Christi**, 1929; E. Mersch, S.I. **Le corps mystique du Christ**, Louvain, 1933; E. Mura, **Le corps msytique du Christ**, Paris, 1936; C. Feckes, **Das Mysterium der heiligen Kirche**, ed. 2, 1935; Karl Adam, **Die Kirche Christi**; şi cea mai veche în acest sens: P. Clerissac, **Le mystère de l'Eglise**, Paris, 1921 etc.

341 Lercher, **Institutiones theologiae dogmaticae**, vol. IV/1, 1942, Oeniponte/Lipsiae, p. 11: „Ratio «capitis» in Christo dicit primatum dignitatis seu perfectionis (1) regiminis (2) influxus supernaturaliter vivifici in membra Christo homogenea et configuranda (3)".

342 „Christus caput salutem nostram etiam «efficienter» operatur", **op. cit.**, p. 16.

343 **Op. cit.**, p. 16.

Lercher dă următoarea definiţie: „Corpul mistic înseamnă complexul organic al acelora care, ca membre, primesc de la Hristos, Capul, un oarecare influx supranatural de viaţă făcător, sau cel puţin sunt născuţi pentru a-l primi"[344]. Explicând această definiţie, dogmatistul catolic foloseşte expresii foarte frumoase. Întâi reliefează că acest corp mistic e un organism cu adevărat supranatural. Deci, ca orice organism, el are un element văzut şi unul nevăzut; ca în orice organism, principiul vital supranatural apare în cele văzute, externe ale Bisericii; ca orice organism, el e un tot de organe variate, heterogene; ca în orice organism, în Corpul mistic e o unitate de viaţă între Cap (Hristos.), suflet (Duhul Sfânt) şi viaţă (graţie); ca în orice organism, şi în Corpul mistic e o dependenţă reciprocă a părţilor şi o coordonare a celor singulare în cooperarea pentru creşterea întregului Corp.

Între Capul Hristos şi Corpul Său mistic e o legătură atât de intimă încât se pot numi împreună „Hristos (întreg)". Prin aceasta se înţelege o imanenţă reciprocă între Hristos şi credincioşi, ca între viţă şi mlădiţă. Legătura aceasta o face Duhul lui Hristos, care locuieşte şi în Cap şi în membre, revărsând din darurile ce sunt în Cap haruri şi daruri membrelor[345].

Astfel, Lercher ajunge să afirme că: „Între Hristos, Capul, şi Biserica, Corpul Său mistic, este o comuniune de viaţă şi de destin"[346]. Iar aceasta constă în faptul că membrele lui Hristos participă la viaţa, patima şi bucuria Capului, cum participă mlădiţele conatural la viaţa şi la destinul viţei. În omul creştin trăieşte Hristos Însuşi, în trupul lui se măreşte Hristos prin viaţă şi prin moarte; Hristos îşi socoteşte ca făcute Lui toate cele ce se fac membrelor Trupului Său.

Toate expresiile acestea şi altele asemenea, la fel de frumoase, au însă un sens echivoc în scrisul catolic, fiind mai degrabă expresii exagerate pentru o realitate cu mult mai săracă. Ele sunt lovite în inimă de învăţătura catolică despre caracterul creat al graţiei sfinţitoare ce se dă oamenilor în Biserică. Aceasta face ca între Dumnezeu şi Biserică să subziste, de fapt, o discontinuitate, Biserica rămânând închisă iremediabil în ordinea creată.

În realitatea aceasta tristă aterizează cu aripile frânte şi zborul mai înalt la care a pornit M. J. Congar în caracterizarea Bisericii. Am văzut în altă parte[347] cât de îndrăzneţ foloseşte el toate expresiile ortodoxe pentru caracterizarea Bisericii ca viaţă în Hristos, ca participare comună a oamenilor la dumnezeire, la comuniunea persoanelor Sfintei Treimi, ca extensiune a Sf. Treimi între oameni etc. Dar la sfârşit, dogma catolică despre caracterul creat al graţiei îl face să se prăbuşească vertiginos pe solul închis în orizontul fără lumină al lumii create. Tot echivocul sau tot golul termenilor pompoşi se descoperă dintr-o dată, printr-o trecere fulgerătoare de la o propoziţie la alta: „În alţi termeni scolastici, Dumnezeu Însuşi sub aspectul în care ne e dat – şi deci prin apropriaţie Sf. Duh, căruia I se potriveşte în mod particular numele de dar – este sufletul Bisericii. Iar sufletul înseamnă principiul creator, realizator şi unificator al unei fiinţe. Nu că Dumnezeu Însuşi ar fi forma interioară a vieţii Bisericii, cum e sufletul nostru al trupului nostru. Biserica e, desigur, Corpul lui Hristos, dar nu deloc în acest sens şi de aceea e numită „Corpul mistic". Sufletul interior, „forma" Bisericii, sunt realităţile create, produse şi aşezate de Dumnezeu pentru a ne asocia la viaţa Sa. Dar Dumnezeu (Sf. Duh prin apropriaţie) este sufletul necreat al Bisericii, fiind într-un fel absolut particular cauza sufletului ei creat sau al formei ei imanente de viaţă"[348]. Dumnezeu e dincolo de Biserică, El e

[344] **Ibidem**, p. 27.
[345] **Ibidem**, p. 27-30.
[346] „Inter Christum caput et Ecclesiam, ut ejus corpus mysticum, viget communio vitae atque sortis". p. 31.
[347] În cap. despre „Fiinţa Bisericii la ortodocşi", din acest curs.
[348] *Ecclesia de Trinitate*, în Irénikon, tom. XIV, 1937, nr. 2, Mars-Avril, p. 136.

cauza sufletului ei cum e și cauza sufletului nostru. Numai în sensul impropriu se poate numi și El suflet al Bisericii, ca creator al sufletului ei. În concepția ortodoxă, Dumnezeu ca Mântuitor și Sfințitor nu mai e creator, ci transmițător al darurilor Sale necreate. Omul renăscut trăiește viața dumnezeiască, e subiectul energiilor divine dumnezeiești care s-au revărsat în energiile Sale create, făcându-le și pe acestea să crească. Omul e Dumnezeu după har și crește necontenit în această calitate nouă a lui. După Congar, care nu face decât să redea dogma catolică, iubirea și credința sunt pur create, căci ele sunt sufletul creat al Bisericii. E drept că ele nu s-au putut naște prin puterile naturale ale omului. Dar nu sunt nici sinteza între puterile create ale omului și energiile necreate, ci sunt o transplantare în formă creată a vieții necreate a lui Dumnezeu, în termeni mai concreți sunt create de puterea lui Dumnezeu. „Credința și iubirea, credința „informată" a iubirii, sunt forma interioară vie și sufletul imanent al Bisericii... Credința și iubirea, prin urmare, virtuți supranaturale puse în noi, împreună cu grația prin care purced, prin puterea Sf. Duh, nu sunt altceva decât transplantarea misterioasă, aclimatizarea și oarecum o altoire în noi a vieții lui Dumnezeu, a vieții „cunoștinței și iubirii lui Dumnezeu"[349].

În Ortodoxie, viața omului credincios și deci și a Bisericii e o împletire a puterilor umane și a energiilor divine necreate, o teandrie reală; în Catolicism, viața aceasta nu constă nici din puterile naturii, nici din energiile divine, ci e o viață creată de Dumnezeu, supranaturală, dar nu dumnezeiască, creată dar nu omenească.

Observăm, deci, în teologia catolică o străduință lăudabilă de-a redescoperi Biserica adevărată, la lumina ecclesiologiei ortodoxe mai noi. Ea a reușit să înscrie câteva progrese în această străduință: un început de preocupare serioasă cu problema legăturii Bisericii cu Hristos, care lipsea înainte cu totul și o concepție mai organică despre legătura membrilor Bisericii întreolaltă. Dar până la conceperea Bisericii ca realitate teandrică e încă o mare distanță.

Doctrina catolică despre ființa Bisericii se repercutează și în felul cum concepe însușirile Bisericii.

1. **Unitatea** e considerată nu atât ca o unitate simfonică în duh, ci ca o uniformitate exterioară. O autoritate monarhică centralistă fixează până în amănunte aceleași legi pentru comportarea exterioară a membrilor Bisericii din toate țările, urmărind împlinirea lor. Aceasta e o consecință a învățăturii că viața în Biserică a credincioșilor, credința și iubirea lor, nu sunt eflorescența puterilor lor naturale străbătute de harul necreat, ci a puterii supranaturale, dar totuși create și infuzate de Dumnezeu în sufletul lor. Viața naturală a oamenilor, cu varietatea ei e astfel înăbușită și peste ea se așază viața uniformă supranaturală. Unitatea astfel concepută nu se mai armonizează cu libertatea și originalitatea mădularelor și a grupurilor de mădulare, cum se întâmplă cu unitatea susținută de iubire, ci e o unitate rigidă, contrară libertății și originalității, fiind o putere impusă din afară, juridică.

2. **Sfințenia** e concepută mai mult ca moralitate și activism social și mai puțin ca o participare la viața divină, ca o arătare străvezie a lui Hristos prin om, deci o laicizare a noțiunii. E o sfințenie în cadrul creatului.

[349] **Ibidem.** La fel se exprimă Charles Journet (**L'Esprit-Saint hôte âme incréée de l'Eglise**, în „Vie Spirituelle", t. XL, nr. 3, sept. 1934, Suppliment), care distinge un suflet creat în Biserică și unul necreat. Sufletul necreat e Duhul Sfânt, sufletul creat constă „du caractère sacramental, de la grâce sacramentale, et de l'orientation reçue du pouvoir jurisdictionnel". „L'âme créée de l'Eglise est un effet de la vertu causatrice et conservatrice du Saint Esprit. La personne incréée du Saint Esprit, parce qu'elle est cause d'un tel effet, peut recevoir, elle aussi, le nom d'âme de l'Eglise, mais seulement d'une manière impropre et metaphorique si l'on s'en tient au vocabulaire aristotelicien «Gratia sacramentala» e «come un filet», care ține în Biserică Duhul Sfânt (p. 74, 75). Cu toate că Duhul Sfânt e prezent în Biserică, «l'étant une Personne divine incréée, reste distincte de l'Eglise comme l'Infini l'est du fini" (p. 71).

3. **Catolicitatea** se interpretează spaţial, traducându-se cu universalitate, conform cu tendinţa Bisericii apusene de-a duce lupta ca o împărăţie omenească pentru extinderea ei în spaţiu. Am văzut că în Răsărit Teologia rusă a redescoperit sensul intensiv al cuvântului catolicitate, ca prezenţă a întregului în fiecare părticică, respectiv în fiecare membru al Bisericii, ca prezenţă a Bisericii în fiecare ins, dar şi ca apartenenţă lăuntrică a fiecărui membru la viaţa întregului, respectiv la viaţa celorlalţi membri.

4. **Apostolicitatea** e o însuşire care de abia se mai observă în fizionomia Bisericii Catolice, care a schimbat mult învăţătura revelată primită prin Apostoli şi degradează prestigiul celorlalţi Apostoli, subordonându-i lui Petru.

5.6.2.2. Ierarhia Bisericii în catolicism

Doctrina Bisericii Catolice despre ierarhie se deosebeşte în două puncte de doctrina Bisericii Ortodoxe:

1. În dogma despre primatul şi infailibilitatea papală,
2. În impunerea celibatului preoţesc.

A. Primatul şi infailibilitatea papală

Pe când în Biserica Ortodoxă toţi episcopii sunt egali după puterea lor de drept dumnezeiesc, fiecare episcop fiind centrul puterii spirituale într-o eparhie iar întruniţi împreună în sinod ecumenic consitituie organul infailibil al Bisericii, în Catolicism s-a tins de mult să se concentreze în papa toată puterea de pe pământ, atât cea lumească cât şi cea spirituală. Cea lumească în ultimele veacuri a pierdut-o papa treptat, în schimb a concentrat la sine tot mai mult pe cea spirituală. Încă sinodul din Trident acordă papei puterea supremă în toată Biserica (suprema potestate sibi in Ecclesia universa tradita)[350], dându-i dreptul de a întări pe episcopi[351]. În acord cu aceasta, Confessio fidei tridentinae îl numeşte pe papă „urmaş al Apostolului Petru, corifeul Apostolilor" şi „reprezentantul lui Iisus Hristos", iar Catehismul roman declară că „îndrumătorul şi Cârmuitorul nevăzut al Bisericii este Hristos, iar cel văzut e urmaşul legal al lui Petru, corifeul Apostolilor, care deţine scaunul Romei"[352]. În sfârşit, sinodul din Vatican, în şedinţa a 4-a din 18 Iulie 1870, declară că papa, când vorbeşte ex cathedra, se bucură de acea infailibilitate cu care a vrut dumnezeiescul Răscumpărător să fie înzestrată Biserica Sa în definirea învăţăturii de credinţă sau de morală... în felul acesta definiţiile pontificelui roman sunt de la sine (ex sese) neschimbabile, nu prin consensul Bisericii".

Astăzi toată Biserica se rezumă, se concentrează în papa. El, după concepţia catolică, nu e primul între fraţii lui episcopi, egali după har, ci până la un anumit grad, e izvorul puterii episcopale, episcopii se transformă în delegaţi, în împuterniciţi, în reprezentanţi ai papei. În felul acesta teoria papistă lipseşte de un fundament principal şi de un conţinut lăuntric atât episcopatul cât şi însăşi Biserica, prefăcând Biserica din organism frăţesc viu, călăuzit de Duhul dumnezeiesc, numai într-o adunare de supuşi fără glas, într-o construcţie juridică, nu într-un întreg mistic şi viu: într-un stat bisericesc, condus despotic, Biserica devine un Stat bisericesc – iată formula potrivită, adevărată, care dezvăluie sensul lăuntric al învăţăturii romane"[353].

---

[350] Sess., XIV, cap. 7.

[351] Sess., XXIII, can. 8. „Auctoritate Romani Pontificis assumuntur".

[352] I, 10, 10.

[353] Arseniev, **Pravoslavie, catolicestvo, protestantism**, Paris, 1930, p. 48-49. Desigur, în conştiinţa poporului credincios, Biserica a rămas şi organism tainic, împărtăşirea de taine e Împărtăşirea de

Biserica Ortodoxă a respins totdeauna pretenţia papei de-a deţine suprema putere în Biserică, cum au respins-o mai târziu şi protestanţii. Această pretenţie a fost pricina marilor dezbinări din Biserică. Locul de temelie al primatului papal din Matei 16, 18: *„Tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea"*, nu se poate referi la Petru ca persoană, ci la credinţa mărturisită de el în numele tuturor Apostolilor, cărora S-a şi adresat Iisus întrebându-i: *„Voi cine credeţi că sunt?"* Sf. Apostol Pavel spune în Ef 2, 19, 22 creştinilor că sunt zidiţi nu pe temelia lui Petru, ci pe a Apostolilor, Iisus Hristos fiind piatra cea din capul unghiului. Faptele Apostolilor nu-l arată niciodată pe Petru să fi avut un astfel de rol de supremaţie peste Apostoli, pe care i-l atribuie papalitatea. Dimpotrivă, a fost mustrat de Pavel când, în Antiohia, s-a despărţit de creştinii din păgâni (Ga 2, 12), iar Sinodul Apostolic de la anul 50 a fost prezidat de Iacob, fratele Domnului, nu de Petru (FA cap. 15).

Ideile juridice despre Biserică legate de primatul papal „nu sunt adecvate Tainelor dumnezeieşti ce se săvârşesc în Biserică. Accepţia juridică a Bisericii nu corespunde nici experienţei vieţii din Biserică, nici învăţăturilor apostolice, nici predaniei Părinţilor. Cu totul alte tonuri răsună, de pildă, din Epistola Sf. Ap. Pavel către Efeseni şi din comentariile Sf. Ioan Gură de Aur. Trupul Bisericii *„se zideşte pe sine însuşi în iubire prin lucrarea în parte, a fiecărui membru"* (Ef 4, 16). Biserica e plinirea lui Hristos care umple totul. „În felul acesta, zice Sf. Ioan Gură de Aur, numai atunci obţine capul o plinire deplină, numai atunci primeşte trupul desăvârşit plinătatea Lui, când noi toţi vom fi uniţi şi legaţi în chipul cel mai strâns unul cu altul" (Cuv. 2 la Ep. către Efes).

Pe de altă parte, din punct de vedere istoric nu se poate dovedi că Petru ar fi fost primul episcop al Romei sau că ar fi instituit pe primul episcop acolo. Iar dacă ar fi aşa, Petru a instituit episcopi şi în alte cetăţi şi în special în Antiochia, deci şi patriarhul de acolo ar putea avea pretenţia la primat.

Şi mai arbitrară şi mai inconsecventă este dogma despre infailibilitatea papală. Sf. Scriptură nu dă nici un temei pentru ea iar istoria mărturiseşte că papii de multe ori au greşit, ca de pildă Liberiu şi Onoriu. Apărătorii infailibilităţii papale găsesc în expresia „ex cathedra", mijlocul salvator pentru papii care au greşit. Ei spun că aceia au greşit ca particulari, nu vorbind oficial, ex. cathedra. Liberiu, care a subscris, după mărturia Sf. Atanasie, la erezia ariană, a suferit o cădere personală (lapsum personalem), cum zice Perone[354], iar Onoriu numai a aprobat din neglijenţă erezia monotelită, n-a învăţat-o[355]. Dar aceste sofisme scolastice şi altele ca ele nu pot acoperi adevărul real.

Catolicii vorbesc şi de o infailibilitate a episcopatului, fie el adunat în consiliu ecumenic, fie răzleţit, dar numai dacă are în frunte pe papa, când episcopii sunt uniţi cu papa, nu când sunt separaţi de el[356]. Însă din faptul că episcopatul fără papa nu e infailibil, dar papa singur e infailibil, se vede că sursa infailibilităţii e papa şi episcopatul e numai un fel de anexă necesară a papei. Dacă se iveşte o deosebire între opinia episcopatului şi a papei, dreptatea e de partea papei[357].

Deci papa e mai mult, în Biserica Apuseană, decât întreg sinodul episcopilor în Biserica Ortodoxă. În Răsărit, hotărârile unui sinod, chiar dacă el s-a considerat ecumenic, nu au valoare decât dacă sunt însuşite ulterior de Biserică. De aceea, abia această aprobare ulterioară

Hristos. Iar ideea Bisericii ca organism a izbucnit, cum am văzut, în ultima vreme cu putere şi în multe scrieri, mai ales în Germania, în cercurile benedictine. Dar aceasta e în contrazicere cu dogma papistă.

354 Perone, Prelect., Dogm. II, 792, după Andrutsos, p. 93.

355 Oehler, Symbolik, ed. 2, p. 365, după Andrutsos, ibidem.

356 Dr. V. Suciu, op. cit., p. 181-183.

357 I. Mihălcescu, op. cit., p. 125.

a Bisericii descoperă dacă sinodul a fost ecumenic, constituind criteriul extern al sinodului ecumenic[358]. Biserica poate să contrazică sau să reformeze hotărârile unui sinod, care a întrunit la un moment dat cel mai mare număr de episcopi. În Apus nu e aşa. Părerile papei nu mai pot fi schimbate de nimeni. Ele nu devin ireformabile prin consimţământul ulterior al Bisericii, ci au această putere de la papa.

Şi la ortodocşi, episcopatul are magisterul învăţăturii şi al infailibilităţii prin hirotonie, nu printr-o delegaţie specială de la credincioşi. Dar cu condiţia ca să-l exercite în acord cu Biserica. Când nu împlineşte această condiţie, el greşeşte. Biserica dă mereu mărturie despre adevărul învăţăturii propovăduite sau formulate de episcopat şi acesta trebuie să fie mereu în acord cu duhul din ea, cu atmosfera din ea, în activitatea lui învăţătorească. E ceva analog cu raportul dintre tată şi familie. Tatăl reprezintă familia în baza acestei calităţi pe care a primit-o prin actul de căsătorie, nu prin delegaţie specială de la membrii familiei[359]; dar el vorbeşte şi trebuie să vorbească mereu în acord cu interesele familiei, cu tradiţia şi cu un anumit spirit al ei. În sensul acesta, infailibilitatea e a întregii Biserici şi întreagă contribuie la susţinerea şi formularea infailibilă a învăţăturii, deşi episcopatul e organul ordinar, al exprimării ei articulate.

După doctrina catolică însă, „subiectul infailibilităţii e Biserica învăţătoare" exclusiv, care „se compune din episcopi"[360], sau mai exact papa, fără nici o participare a Bisericii, nici măcar prin consimţământ (ex sese non ex consensu Ecclesiae). Sinodul din Vatican n-a legat infailibilitatea papei de nici o condiţie, în afară de termenul vag şi foarte discutat „ex cathedra". N-a legat-o de acordul papei cu Biserica, dimpotrivă a exclus această condiţie, n-a legat-o de acordul cu Tradiţia, ceea ce l-a făcut pe papa Pius IX să declare: „Io sono la Tradizione".

Dogma infailibilităţii papale împreună cu a vicariatului papal, cu care stă în strânsă legătură, e solidară cu doctrina catolică despre Biserică, susţinându-se una pe alta. Dacă Biserica e o societate închisă în ordinea lumii create – graţia sfinţitoare fiind şi ea tot creată, deşi e supranaturală, – neavând pe Hristos în ea, e firesc ca Hristos să-Şi fi lăsat la conducerea ei un locţiitor (un „vicarius Christi") ca centru exterior al întregii puteri, pentru ca această societate, nestrăbătută în toate mădularele ei de Hristos, să nu se împrăştie. Tot aşa, e firesc ca societatea aceasta, neavând în ea pe Hristos cu toate darurile Lui – inclusiv pe cel al infailibilităţii – ci doar graţia specială sfinţitoare, creată şi ea, Hristos să fi înzestrat pe locţiitorul Său cu infailibilitatea. Sau viceversa: doctrina despre papa ca locţiitor infailibil al lui Hristos, e firesc să fi slăbit conştiinţa prezenţei lui Hristos în Biserică. „Monarhismul juridic, monarhismul lumesc al Romei, a întunecat învăţătura despre Biserică, ca trup harismatic al lui Hristos sub Capul cel unic şi nevăzut, Hristos. Povara libertăţii creştine, participarea la viaţa de comuniune a Bisericii cu întreaga noastră personalitate s-a arătat că întrece puterile Catolicismului roman, el a pus povara răspunderii numai asupra papei. Papa s-a substituit întregului trup al Bisericii prin cunoaşterea adevărului, criteriul adevărului n-a mai fost Duhul Sfânt, care viază în toată Biserica, ci glasul episcopului care şade pe scaunul Romei. Prin aceasta cunoaşterea adevărului a devenit un act extern pentru credincioşi: ei sunt datori să primească ceea ce hotărăşte pentru ei capul oficial al Bisericii de la Roma, în mod neschimbat, infailibil, fără legătură în infailibilitatea lui cu Biserica (ex sese), care este astfel o autoritate externă"[361].

---

[358] Andrutsos, **Dogmatica**, p. 310.
[359] Andrutsos, **Dogmatica**, p. 310.
[360] Dr. V. Suciu, **op. cit.**, p. 180.
[361] Arseniev, **Pravoslavie, catolicestvo i protestantism**, 1030, p. 48.

Numai acolo unde a slăbit conştiinţa prezenţei lui Hristos în Biserică, s-a putut naşte dogma vicariatului şi a infailibilităţii papale. „Precum în căsătorie doi se unesc într-un trup şi din acel moment trăiesc o viaţă nedespărţită, aşa şi Hristos, Capul, cu Biserica, Trupul Său, alcătuiesc o singură fiinţă care trăieşte o singură viaţă, amândouă părţile întregindu-se una cu alta şi fiind nedespărţite până la sfârşitul veacurilor. În lumina învăţăturii apostolice despre unirea reală a lui Hristos, Capul, cu Biserica, Trupul Său, orice fel de discuţii despre vreo înlocuire a Lui în Biserică devin inutile". „Nici prin minte nu ne poate trece a închipui pentru Biserică pe altcineva în locul Iubitului; aceasta ar însemna lepădarea, trădarea unicului ei Mire şi Mântuitor". Într-o căsătorie, soţul nu-şi lasă niciodată înlocuitor şi nici soţia nu poate admite un locţiitor. Cu atât mai puţin poate admite aşa ceva dragostea perfectă dintre Hristos şi Biserică[362].

În desfăşurarea teoriei că papa e locţiitorul lui Hristos, teologia catolică mai nouă a ajuns să creeze un cult quasi-divin al papei. În locul vechii accepţii mistice a Bisericii, începe a fi creat un cult mistic al papei. „Ceea ce aparţinea Bisericii, se acordă papei... Ba mai mult, ceea ce aparţine lui Hristos, se trece asupra papei". Astfel, s-a creat o întreagă frazeologie extatică despre puterea papei. De pildă, Mgrs. Prunel scrie în „Cours supérieur de religion": „Le pape, l'être unique a qui l'on attribue des honneurs presque divins"; sau: „l'éclat de sa majesté surhumaine". Iar în studiul lui E. Przywara S. I., Papstkonig, scris cu ocazia restaurării puterii lumeşti a papei (în Rev. iezuiţilor germani „Stimmen der Zeit", din Aprilie 1929), citim: „Majestatea sfântă dumnezeiască concretizează face vizibilă sfinţenia şi majestatea Sa în mod determinat în demnitatea papei, ca purtător al primatului jurisdicţiei, adică drept piatra cea din capul unghiului a succesiunii apostolice"; sau: „Primatul papei... este, la urma urmei, lucrul de care, deşi nu exclusiv, depinde totul: adevărul dogmei şi validitatea sacramentelor"[363].

Tendinţa de a amesteca cumva pe papa cu Hristos se observă clar în cartea episcopullui Bougaud „L'Eglise", (un volum considerabil de 612 pagini)[364]. Cartea e publicată cu aprobarea autorităţii bisericeşti. Afirmaţiile din ea, oricât ar părea de incredibile, îşi au paralele nenumărate în gândirea şi practica religioasă a Catolicismului de azi. Papa e egalizat în ea cu taina Euharistiei. Precum în taina Euharistiei este prezent, sub chipul pâinii şi al vinului, dar real, Hristos, aşa şi în papa e prezent real Hristos. Epilogul acestei cărţi, care se întinde pe 145 pagini, poartă titlul: „De la piété envers le pape". Iată titlurile celor şapte capitole ale primei părţi ale acestui epilog: „I. Despre prezenţa lui Iisus Hristos în Biserică prin taina Euharistiei. II. Despre prezenţa lui Iisus Hristos în Biserică prin Papa. III. Cum aceste două feluri de prezenţe ale lui Iisus Hristos se întregesc unul pe altul. IV. Două acoperăminte. V. Despre uniunea deosebită, exclusivă, care există între Iisus Hristos şi Papa. VI. Despre sentimentele ce se încearcă la picioarele Papei. VII. Despre dezvoltarea paralelă a cultului tainei Euharistiei şi a cultului Papei".

În taina Euharistiei, zice Bougaud, avem aşa-zicând numai „o jumătate" a lui Hristos, pentru că El e „mut" în taina Euharistiei. („C'est donc toute une moitié de Vous-même qui me manque, o mon Sauveur! Et que je cherche en vain dans ce tabernacle muet ou Vous ne parlez pas. Et quelle moitié de Vous même! J'allais presque dire la plus necessaire. Cette parole infaillible que seule peut empêcher les âmes et les peuples de flotter à tout vent de doctrine..." p. 465). Şi unde este această a doua jumătate, aproape mai necesară dacât cea din Euharistie?

---

[362] Patriarhul Serghie al Moscovei, **Are Hristos locţiitor în Biserică?**, în Jurnalul Patriarhiei din Moscova, 1944, în rom., Sibiu 1945.

[363] Noi citărm după Arseniev, **Pravoslavie etc**, p. 52-53 urm., care la rândul său citează după ed. X, din anul 1922.

[364] **Ibidem**, pag. 56 şi urm.

„Ea e în Vatican: Ea e în Papa. Papa e al doilea mod al prezenţei reale a lui Iisus Hristos în Biserică". („Elle est ailleurs, en effet; elle est au Vatican; elle est dans le Pape. Le Pape est le seconde mode de la présence réelle de Jesus-Christ dans L'Eglise"). „Iisus Hristos Şi-a făcut două moduri ale prezenţei Sale reale, absolut diferite – căci cei mari nu se repetă niciodată – inefabile amândouă şi care, reunite, formează extensiunea totală a întrupării" („Il S'est fait deux modes de présence réelle, absolument différents, – car les grands ne se répètent jamais – ineffables tous deux, et qui reunis, forment l'extension totale de l'Incarnation... O, mystère des deux voiles sous lesquels Se cache Jesus-Christ complet!"... p. 466). Iisus Hristos vorbeşte, învaţă, propovăduieşte prin Papa... „Mergeţi la Iisus Hristos care vorbeşte: mergeţi la Papa" („Allez au Jesus Christ que parle: allez au Pape", p. 468). „În aceasta şi stă taina creştinismului: în această minune a prezenţei reale a întrupării, prelungită sub două acoperăminte. Ceea ce Iisus Hristos n-a pus sub unul din aceste două acoperăminte, a pus sub altul (ce que Jesus Christ n'a pas mis sous l'un, Il l'a mis sous l'autre); şi deplin poate fi cineva sub oblăduirea lui Iisus Hristos numai dacă ştie să treacă cu avântul fierbinte al inimii de la sfânta Euharistie la Papa şi de la Papa la sfînta Euharistie", p. 470).

Deci, papa „este Iisus Hristos ascuns sub acoperământ şi prelungindu-şi prin mijlocirea unui organ omenesc slujirea Sa obştească printre oameni" (p. 480). „De aceea Biserica... referă la Papa toată iubirea pe care o nutreşte pentru Domnul. Ea îl înconjoară pe Papa cu aceeaşi evlavie. Ea vrea ca noi să stăm înaintea lui în genunchi, ca să-i sărutăm picioarele, ca să-i dăm închinarea care ar fi exagerată dacă nu s-ar îndrepta spre Iisus Hristos, care e unit nevăzut, în modul cel mai strâns cu însăşi persoana papei".

Drept aceea, Bougaud exclamă: „O, dulceaţă a sentimentelor încercate lângă tabernacol şi lângă picioarele Papei" (p. 490).

De aici decurge natura raportului dintre papă şi Biserică. Iisus Hristos „a adunat, a condensat toată Biserica în Papa". Mai mult decât atât, „mai înainte de Biserică El a făcut pe Papa". („Il a d'abord fait le Pape. Il l'a fait avant l'Eglise") Biserica a făcut-o prin Papa şi ea e o creaţie necontenită a Papei. („Voilà le mystère. L'Eglise est l'incessante et permanente creation du Pape"). „Precum Domnul nu ne-a creat numai o dată, ci ne creează necontenit... aşa şi Papa creează necontenit Biserica. Nu e în ea nici o singură rază de lumină, nici o picătură de viaţă, nici un atom de autoritate care în fiecare ceas şi în fiecare minut să nu coboare în ea prin mijlocirea slujirii Papei", (p. 499). „Astfel totul este de la Papa. El creează Biserica şi, în ea şi prin ea, el luminează şi sfinţeşte sufletele".

Dar nu numai în cartea lui Bougaud se găseşte această ridicare a papei în rând cu Euharistia. În foaia oficială a Vaticanului, Observatore Romano, din 8 Februarie 1922, şi-a scris cu ocazia alegerii papei Pius al XI-lea următoarele rânduri: „Fericită Romă! Ea singură posedă cele două tabernacole: tabernacolul euharistic, în care Iisus Se împărtăşeşte pe Sine tuturor inimilor, şi Vaticanul, de unde Iisus prin gura Papei transmite tuturor oamenilor cuvântul adevărului, imutabil şi infailibil". (Roma felice, che sola possede i due tabernaculi: il tabernaculo eucaristico donde Gesu se comunica a tutti i cuori e il Vaticano donde Gesu per la bocca del Papa, a tutti gli uomini trassmette la parole di verità, immutabile e infailibile").

B. Celibatul preoţesc

Cât priveşte căsătoria preoţilor, Biserica Ortodoxă nu consideră viaţa conjugală contrară preoţiei, dar preoţii care vor să trăiască în căsătorie trebuie să se căsătorească înainte de hirotonia întru diacon, iar căsătoria a doua nu o pot contracta, conform cuvântului Apostolului Pavel, că preotul trebuie să fie „bărbatul unei singure femei" (1 Tim 3, 2 şi Tit 1, 6) şi vechii

tradiţii bisericeşti[365]. (Problema se tratează la dreptul bisericesc.) În Biserica veche nu era impus celibatul nici episcopilor. Ilarie de Pictavia şi Grigorie al Nisei erau căsătoriţi. Dar sinodul Trulan la 692 a decretat în can. 12 şi 13 ca episcopii să fie necăsătoriţi, nu pentru disprețul căsătoriei, ci pentru ca să se poată dedica total conducerii Bisericii.

Biserica Catolică, în special de la papa Grigore VII (1073) interzice căsătoria tuturor gradelor clericale până la ipodiacon. Aceasta stă în acord cu tendinţa Bisericii Catolice de a ridica clerul deasupra mirenilor, ca o clasă puternică şi independentă. În Biserica Ortodoxă a rămas la libera alegere a fiecărui cleric dacă vrea să fie căsătorit sau necăsătorit.

5.6.3. Doctrina protestantă despre Biserică

5.6.3.1. Fiinţa Bisericii după protestanţi

A. Concepţia reformatorilor despre Biserică.

Teza principală a tuturor protestanţilor (luterani şi calvini), care-i deosebeşte de ortodocşi şi de catolici, e că Biserica adevărată e nevăzută. Ceea ce se vede nu e Biserica adevărată. Numai cei ce au suferit acţiunea eficace a cuvântului dumnezeiesc în suflet, cei ce cred cu adevărat sunt membrii Bisericii. Numai credinţa creată de Dumnezeu într-un suflet integrează pe cineva în Biserică. Dar cum aceştia nu se cunosc între ei, ci numai Dumnezeu îi cunoaşte, Biserica adevărată este invizibilă.

Dar reformatorii n-au putut duce până la ultimele consecinţe această teză. Ci, voind să întărească Bisericile întemeiate de ei şi să le apere de dizolvarea în tot felul de secte, au trebuit să stabilească anumite criterii externe, după care totuşi să se poată cunoaşte această Biserică invizibilă. Dar în felul acesta, Biserica invizibilă a devenit în parte vizibilă. Astfel, tot scrisul reformatorilor e plin de oscilaţia între tendinţa de-a separa cu totul Biserica invizibilă de cea vizibilă sau de-a o apropia de aceasta până la identificare.

Încă de la început, **Luther**, după ce a afirmat că singură credinţa produsă de Dumnezeu în suflet face pe cineva membru al Bisericii invizibile, adaugă că criteriul obiectiv care îl asigură pe cineva că nu e robul unei iluzii subiective despre lucrarea lui Dumnezeu în sufletul lui, e conformitatea experienţei sale cu mesajul Evangheliei. Astfel, Evanghelia sau cuvântul lui Dumnezeu din ea este creatorul şi susţinătorul Bisericii invizibile[366]. Prin aceasta Luther respinge acuza catolicilor că cei ce se despart de instituţia constituită vizibil a Bisericii Catolice nu mai sunt nicidecum membri ai Bisericii.

Luther afirmă că oricine este atins lăuntric de cuvântul lui Dumnezeu face parte din Biserică, din Biserica cea adevărată, nu dintr-o instituţie care n-are nimic de a face cu Biserica. Dar în acelaşi timp fixa faţă de tendinţele anarhice un criteriu obiectiv pentru autenticitatea lucrării cuvântului lui Dumnezeu în suflet: conformitatea cu Scriptura. Foarte curând, însă, Luther a mai adăugat un al doilea criteriu: acela al primirii celor două Taine: Botezul şi Euharistia. Astfel, a ajuns să afirme că, deşi credincioşii adevăraţi, care constituie Biserica, nu pot fi cunoscuţi, se poate şti sigur că într-o grupare unde se propovăduieşte drept cuvântul lui Dumnezeu şi se administrează cele două Taine, cu siguranţă există câţiva credincioşi adevăraţi,

[365] Andrutsos, **Simbolica**, p. 94, unde citează pe Epifanie, κατὰ αἱπέσεων.

[366] H. Strohl, **La notion de l'Eglise chez les Reformateurs**, în „Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses", VI-e année nr. 3-4-5, Mai-Oct. 1936, p. 267.

deci e prezentă Biserica cea adevărată, pentru că cuvântul lui Dumnezeu nu e lipsit de eficacitate[367].

Ideea aceasta stă la baza definiției Bisericii din art. 7 al Confesiunii Augustane, care unește în chip contradictoriu Biserica invizibilă cu două criterii vizibile: „Biserica e comunitatea sfinților în care se învață drept Evanghelia și se administrează corect Tainele". Melanchton dezvoltă și în Apologia Confesiunii Augustane această definiție contradictorie în mai multe articole. Biserica e esențial constituită din aceia care experiază în inima lor acțiunea lui Hristos și a Sf. Duh. Numai aceia sunt mădulare ale trupului lui Hristos sau membri ai împărăției lui Hristos (Art. 5, 6, 12, 13, 16, 19, 28). Gruparea locală care observă aceleași rituri, dar care cuprinde multe elemente necucerite de Hristos, e câmpul acțiunii Cuvântului, dar nu Biserică (art. 13, 19). Dar totuși Biserica invizibilă există aici pe pământ, nu e numai o idee platoniciană, căci sunt aici pe pământ mulți copii ai lui Dumnezeu (art. 20). „Indiciile care ne pun pe urma acestor membri vii sunt predica curată a Evangheliei și administrarea corectă a Tainelor"[368] (art. 5, 20).

Dar mai târziu, Melanchton elaborează o doctrină a Bisericii vizibile, considerată ca instituție divină[369]. În anul 1543, el respinge noțiunea unei Biserici invizibile, considerată până acum ca o realitate pentru că se compune din oameni ce trăiesc aici, jos. El declară că această noțiune face din Biserică o idee platoniciană, ceea ce contestase altădată. El pretinde acum că Ef 4, Ps 25, 8, Ps 83, 2, vorbesc de Biserica vizibilă în care răsună cuvântul Evangheliei și în care există un magisteriu, prin care Dumnezeu Se revelează și lucrează eficace. Ea e deci o congregație de oameni care profesează Evanghelia și uzează corect de Taine, în afară de care nu există mântuire și la care trebuie să se adere. Ea cuprinde, evident, alături de cei care au suferit o renaștere, un mare număr de simpli aderenți, care nu participă încă sau care nu mai participă la viața în Dumnezeu[370].

Astfel, cele două indicii ale Bisericii invizibile au devenit semnele unei instituții vizibile, care trebuie respectată, care singură păstrează doctrina curată și prilejuiește mântuirea.

Luther rămâne însă la teza sa că Biserica invizibilă e altceva decât Biserica vizibilă și că prezența ei e indicată de predica cuvântului evanghelic. Căci acolo unde se predică cuvântul, desigur, sunt câțiva oameni care sunt atinși de el sau care simt trebuința să se predice. Dar pe lângă acest indiciu și pe lîngă cel al Botezului și al Cinei, Luther recunoaște mai târziu și pe al rugăciunii fervente și al practicării virtuților învățate de legea lui Dumnezeu. Deci se observă și la el cel puțin o înmulțire a semnelor „vizibile" ale Bisericii invizibile[371].

Calvin la început consideră și el Biserica totalitatea celor aleși de Dumnezeu, cunoscuți numai de Dumnezeu, deci invizibilă. Dar socotește că noi trebuie să presupunem ca aleși și membri ai Bisericii pe cei ce mărturisesc credința creștină, oferă exemplul unei vieți creștine și se împărtășesc de Taine, căci acestea sunt indiciile alegerii, după Sf. Scriptură. E aici deja o tendință ușoară de a stabili un raport între Biserica văzută și nevăzută odată ce e dată posibilitatea de a deosebi, în oarecare măsură, pe cei aleși de cei care în chip evident nu sunt. Calvin ca și Luther spune că acolo unde e predicat cuvântul și unde sunt administrate Tainele, nu încape îndoială că există și Biserica (illic aliquam esse Dei ecclesiam). Biserica e creată de cuvântul lui Dumnezeu, care naște în suflete credința[372].

---

[367] H. Strohl, **art. rev. cit**, p. 270: «L'exercice du ministère de la Parole sous une forme quelquonque est donc un indice qu'il a là quelques âmes qui ont étes touchées», după cum se exprimă Strohl.

[368] În formularea lui Strohl, **art. rev cit.**, p. 272.

[369] Strohl, **op. cit.**, p. 289.

[370] Strohl, **op. cit.**, p. 290.

[371] Strohl, **op. cit.**, p. 293-294.

[372] Strohl, **op. cit.**, p. 296-298.

Mai târziu, Calvin progresează spre Biserica vizibilă. În ediţia din 1539 a Instituţiei, Calvin repetă că Biserica invizibilă e un obiect al credinţei, dar „subliniază că prin intermediul ei ne duce Dumnezeu spre mântuire, căci în acest scop fiecare face pe altul să participe la ceea ce a primit el de la Dumnezeu. Aici apare noţiunea maternităţii Bisericii. Biserica invizibilă nu e deci numai rezultatul acţiunii cuvântului, ci prin acţiunea ei, noi intrăm şi suntem menţinuţi în comuniunea cu Dumnezeu. Calvin trage, din faptul că credincioşii sunt imperfecţi şi pe cale de perfecţionare, concluzia că sfinţenia Bisericii de asemenea constă în aceea că ea „merge zilnic înainte". Aceasta îi va permite să asimileze la Biserica invizibilă grupele credincioşilor imperfecţi, dar preocupaţi de progresul în desăvârşire"[373].

Mai departe merge Calvin în această direcţie în ed. din 1543 a Instituţiei, în cap. 8. El menţine aici tot ce a spus în ed. din 1539 despre Biserica invizibilă. Dar pe când aceea cuprindea în 1539 un sfert din capitolul dedicat Bisericii în genere, acum nu mai e decât o introducere la un imens tratat despre Biserica văzută. El spune că în Biblie se vorbeşte atât despre Biserica nevăzută, cât şi despre cea văzută. Dacă trebuie să „credem în Biserica nevăzută", suntem datori să rămânem în comuniune cu cea văzută. Calvin condamnă separatismul sectarilor. El cere separarea numai de o Biserică ce nu are semnele adevăratei Biserici. „Singurul criteriu adevărat al Bisericii autentic creştine e menţinerea sănătoasă şi practică a fraternităţii". Ceea ce e cu totul nou în ediţia din 1543 e expunerea foarte extinsă despre ordinea ce trebuie să domnească în Biserica văzută. Dumnezeu lucrează în această Biserică prin miniştri, care nu sunt reprezentanţii sau locţiitorii, ci instrumentele Sale. Atribuie acestei Biserici o veritabilă putere de jurisdicţie în materie morală. O disciplină exercitată de Biserică e necesară. Nici o societate n-ar putea subzista fără disciplină. Hristos a poruncit una pentru Biserică. Acum Calvin acordă un prestigiu cu mult mai mare Bisericii văzute. „El n-a identificat real Biserica nevăzută cu cea văzută, dar a recunoscut tot mai mult legăturile reale care unesc Biserica văzută cu cea nevăzută"[374].

Începutul capitolului I al cărţii IV (1-6) e aproape în întregime nou. Biserica nevăzută nu mai apare decât pe planul al doilea (§ 2 şi 3). Ea coboară atât de mult în Biserica văzută, care după el e mijlocul exterior şi ajutătorul de care se serveşte Dumnezeu pentru a crea în noi credinţa şi a o spori din treaptă în treaptă, încât titlul de „maică", rezervat în 1539, Bisericii „nevăzute", e conferit acum în mod explicit, în § 1 şi 4, acestei Biserici văzute. Ea e numită şi „şcoală" în care noi trebuie să petrecem toată viaţa. Căci mama care ne naşte trebuie să ne şi ţină sub conducerea ei până la moarte. În afara acestei Biserici „nu se poate spera mântuirea", spune Calvin, influenţat de marele teoretician al Bisericii din veacul al III-lea, Sf. Ciprian, al cărui studiu Calvin îl continua. „Favoarea părintească fiind restrânsă la turma lui Dumnezeu, e un lucru mortal, zice Calvin, a se separa cineva de Biserică"[375].

---

[373] Strohl, op. cit., p. 305.

[374] Strohl, art. cit., p. 312.

[375] La Strohl, p. 313. W. Niessel, Die Theologie Calvins, Kaiser Verlag, München, 1938, are formulări şi mai îndrăzneţe despre doctrina lui Calvin referitoare la Biserică: „Biserica este locul revelării lui Dumnezeu, al întâlnirii dintre Hristos şi noi". Şi ca să nu se pară ca aceasta se petrece numai într-o Biserică nevăzută, ci chiar în cea văzută, spune că prin această prezenţă Biserica ne creşte, ne face treptat din păcătoşi, sfinţi. „Biserica este ca loc al prezenţei lui Hristos, nu punctul terminus pentru voinţa noastră în credinţă, ci, pentru că e vorba aici de Hristos, Domnul cel viu, şi de noi, oamenii păcătoşi, noi suntem avizaţi la ea toată viaţa noastră". „În slujirea Bisericii se face prezent Iisus Hristos în cuvânt şi Taină şi de aceea prin ea se decide viaţa sau moartea". Şi Niessel îşi termină prezentarea sa astfel: „Cineva ar putea opina că în această descriere a fiinţei Bisericii sunt vizibile resturi considerabile din concepţia romană despre Biserică. La aceasta trebuie să spunem că de fapt Calvin se încopciază cu totul conştient aici şi în alte părţi de învăţătura Bisericii vechi şi ia în serios mărturia părinţilor" (p. 177-178).

Biserica nu e decât un mijloc, dar un mijloc indispensabil. În adaosul la § 10, Calvin zice: „Oricine se desparte de Biserică, renunţă la Dumnezeu şi la Iisus Hristos". Ea e numită „paznica adevărului" şi chiar „mireasa" lui Iisus Hristos"[376].

B. Critica acestei concepţii.

Dar cu toate că Melanchton şi Calvin au revizuit mult concepţiile lor iniţiale despre Biserică, totuşi concepţia aceasta cu distincţia ei între Biserica văzută şi nevăzută, prezintă o serie de contradicţii.

a). Contrazicerea fundamentală este asocierea unor criterii văzute cu Biserica nevăzută. Confesiunile reformate susţin că Biserica cea nevăzută nu e legată de un loc, din ea fac parte toţi oamenii de pe tot pământul care au o credinţă vie în Hristos. „Sunt fii ai lui Dumnezeu, zice Melanchton în Apologie, aici şi acolo, în toată lumea, în toate felurile de state, de insule, de ţări, de oraşe, de la Răsărit şi Apus, credincioşi care au cunoscut cum trebuie pe Hristos şi Evanghelia" (art. 6 şi 8). Dar acest caracter larg şi nevăzut făcea din Biserică ceva cu totul inaccesibil şi transcendent şi deschidea drumul anarhismului sectar nelimitat. Şi atunci, reformatorii au adăugat: Biserica aceasta nevăzută poate fi prezentată oriunde pe pământ, dar numai acolo poate fi „unde se predică just Evanghelia şi se administrează corect tainele". „Dar în felul acesta s-a născut o definiţie cu totul contradictorie şi inconsistentă. Sau indiciile esenţiale ale comunităţii sfinţilor, ale Bisericii nevăzute, sunt predica justă şi administrarea corectă a Tainelor, şi atunci în chip necesar ea devine văzută şi însuşirile Bisericii nevăzute trebuie să se dea celei văzute, ca fiind una şi aceeaşi Biserică şi văzută şi nevăzută, sau indiciile acestea sunt cu totul neesenţiale şi nu există nici o legătură necesară a Bisericii nevăzute cu cea văzută, ci fiinţa lăuntrică sau comuniunea credinţei şi a Duhului Sfânt există fără aceste criterii externe şi atunci nu înţelegem de ce au fost lipite acestea de Biserica nevăzută. Alegând prima parte a alternativei dispare caracterul nedeterminant al Bisericii şi singura Biserică adevărată ce predică just cuvântul dumnezeiesc şi administrează tainele corect este cea luterană, iar creştinii celorlalte Biserici nu aparţin Bisericii adevărate. Dar aceasta n-au îndrăznit s-o spună reformatorii, recunoscând că există membri adevăraţi ai Bisericii şi în celelalte Biserici, care nu predică drept Evanghelia şi nu săvârşesc corect Tainele.

Alegând a doua parte a alternativei, Biserica devine iarăşi ceva abstract şi nedeterminat, ceea ce de asemenea au refuzat reformatorii, susţinând faţă de anabaptişti, care socoteau că nu prin Taine şi prin cuvântul lui Dumnezeu au primit adevărata credinţă şi sfinţenie care constituie adevărata Biserică, ci direct, că adevărata Biserică e creată de propovăduirea dreaptă a Evangheliei şi de săvârşirea corectă a Tainelor"[377].

b) O altă contrazicere: Protestanţii afirmă că numai în acele grupări sunt membri ai Bisericii adevărate nevăzute unde se predică drept Evanghelia şi se săvârşesc corect Tainele. Dar dacă nu e recunoscută o autoritate obiectivă şi o tradiţie, cine decide asupra acestei corectitudini, odată ce sfinţii sunt cunoscuţi numai de Dumnezeu? Scriptura nu poate decide, căci ea e interpretată în tot atâtea feluri câte confesiuni şi secte sunt. Dacă se recunoaşte întregii grupări dreptul de a decide printr-o anumită infailibilitate, atunci toată e Biserică, deci Biserica e văzută. Dar atunci lucrurile se inversează, nu se mai poate spune: „Biserica adevărată e acolo

[376] Accentul tot mai apăsat pus de Calvin pe Biserica văzută, a avut efecte bune pentru calvinism. Strohl zicea (p. 314): „A fost una din forţele calvinismului de a nu se mulţumi să trezească prin predica sa credinţa individualităţii izolate, ci de a încadra pe aceşti credincioşi, de a-i grupa solid într-un fascicol şi de a le da responsabilităţi, furnizându-le ocazia şi impunându-le obligaţia de a practica ajutorul mutual şi spiritual".

[377] Andrutsos, op. cit., p. 101-102.

unde se predică corect cuvântul Evangheliei", ci „cuvântul Evangheliei se predică corect acolo unde e Biserica adevărată".

În privinţa autorităţii predicii cuvântului sau a Bisericii nevăzute într-un anumit loc, reformatorii de fapt oscilează: aici spun că faptul că într-un anumit loc se organizează predica cuvântului e dovada prezenţei câtorva membri ai Bisericii nevăzute, aici că acolo unde se predică cuvântul nu se poate să nu se nască câţiva membri ai Bisericii nevăzute. Dar şi într-un caz şi în celălalt, ei trebuie să recunoască legătura strânsă între Biserica văzută şi nevăzută, o prelungire a celei nevăzute în cea văzută. Fie că Biserica adevărată nevăzută se manifestă deja în predicarea cuvântului, fie că prin acest cuvânt se nasc membrii Bisericii, Biserica are o manifestare văzută, lucrează prin mijloace sesizate. Cuvântul pentru protestanţi e firul care leagă Biserica nevăzută de cea văzută, firul pe care se manifestă Biserica nevăzută în planul sesizabil şi pe care urcă omul din planul sesizabil, din Biserica văzută în cea nevăzută. Nu poate aparţine cineva Bisericii nevăzute dacă nu aparţine celei văzute, unde se aude cuvântul dumnezeiesc. „A plăcut lui Dumnezeu şi-i place mereu să Îşi dea cuvântul Său veşnic în forma accidentală a formelor bisericeşti omeneşti. A lăsat să se facă Cuvântul Său trup... Astfel, noi stăm înlăuntrul vizibilităţii Bisericii prezente... Într-un cuvânt auzibil omeneşte Se coboară Cuvântul veşnic al lui Dumnezeu ca să poată fi auzit în acest timp şi în această lume trecătoare şi pe cele mai de jos trepte de urechile noastre, ca să poată fi grăit de gura noastră. Dar Dumnezeu nu ne leagă de vizibilitatea cuvântului Său ca să o schimbăm cu realitatea Sa care e nevăzută şi veşnică chiar în vizibilitatea întrupării Sale...ci tocmai de aceea ne leagă de vizibilitatea cuvântului şi a Bisericii ca să învăţăm, să vedem, să credem prin Biserica văzută, care e şi rămâne o comunitate de oameni păcătoşi şi în greşeală, în Biserica desăvârşită şi nevăzută, care nu poate greşi, pentru că e comunitatea sfinţilor în lumină"[378].

Peste tot, pentru protestanţi, Biserica există prin cuvânt şi pentru cuvânt. Cuvântul are putere constitutivă. „Comunitatea nu poate exista fără cuvânt... pentru că în fiinţa ei este comunitatea adunată pentru cuvânt. În cuvânt însă pătrunde divinul în timp, în cuvânt este însăşi puterea lui Dumnezeu care face Biserica, Biserică... Ea e Biserica cuvântului lucrător"[379]. Dar odată ce se admitea prelungirea Bisericii nevăzute în cea văzută prin cuvânt sau invers, nu mai e o greutate principală de a se admite prelungirea ei şi prin Taine, cum de altfel admite protestantismul. Apoi dacă, după învăţătura luterană, omul justificat rămâne tot în păcat, nu fac parte unii şi aceiaşi oameni din amândouă Bisericile? Şi nu are nevoie cel îndreptat de o continuă auzire a cuvântului dumnezeiesc de Biserica văzută? Nu lucrează atunci Biserica nevăzută pe plan văzut pentru susţinerea şi sporirea continuă a credinţei în oameni? Teoria protestantă despre separarea celor două Biserici nu se poate susţine practic.

De fapt, nu există oameni desăvârşiţi în credinţă cât trăiesc pe pământ şi oamenii sunt împărţiţi pe toate treptele scării ce duce de la începutul credinţei până la desăvârşirea ei. De aceea, toţi sunt în Biserică. Luther a împărţit pe oameni simplist, în desăvârşiţi şi necredincioşi, admiţând numai pe cei dintâi în Biserica adevărată, iar pe ultimii scoţându-i din ea. Sunt însă atâţia slabi în credinţă, care arată că luptă să creadă chiar prin faptul că rămân în societatea unde se propovăduieşte Evanghelia şi se săvârşesc Tainele. Pe aceştia, de asemenea, îi scoate Luther din Biserică[380]. Dar atunci Biserica devine ceva ireal. După ortodocşi şi catolici, aceştia fac parte din Biserică şi deci Biserica e văzută. Calvin de asemenea îi consideră membri ai

[378] Ed. Turneysen, **Dar Wort Gottes und die Kirche**, München, 1987, p. 86.
[379] Heinrich Rendtorff, **Die Kirche des wirkenden Wortes**, Berlin, Furche-Verlag, 1930 p. 47.
[380] I. Mihălcescu, 239.

Bisericii, mergând mai departe ca Luther spre recunoaşterea unei Biserici văzute[381]. Iar dacă oamenii din Biserică nu sunt desăvârşiţi, ci sunt conduşi spre desăvârşire prin cuvântul lui Dumnezeu şi prin Taine, care sunt desăvârşite şi anterioare venirii la credinţă a oricărui om, nu ei sunt forul care decide asupra corectitudinii acestora, în care caz totul ar rămâne supus arbitrariului sau iluziei subiective, ci trebuie să existe un criteriu obiectiv după care se cunoaşte adevărata învăţătură şi adevăratele Taine. Aceasta e Tradiţia, pe linia căreia se pot urmări până la Hristos învăţătura şi Tainele care sunt acum în uz. Iar Tradiţia are ca suport şi ca subiect Biserica văzută.

Dacă sunt necesare criteriile externe, obiective, pentru a cunoaşte unde este Biserica adevărată, obiectivitatea aceasta nu trebuie determinată de arbitrarul subiectiv (de Duhul Sfânt ce lucrează în suflet, cum zic protestanţii), ci trebuie lăsată independentă de acesta: cuvântul dumnezeiesc şi Tainele corecte şi conforme cu Evanghelia nu sunt acelea pe care le mărturiseşte gruparea religioasă ca atare, ci acelea care sunt cu adevărat corecte, care pot fi dovedite ca atare istoriceşte, prin mărturia primelor veacuri creştine. Astfel, orice sectă afirmă că în cadrul ei se predică just cuvântul Evangheliei şi se săvârşesc corect Tainele.

Protestanţii se găsesc în aceleaşi încurcături şi când trebuie să aplice Bisericii cele patru semne distinctive recunoscute ei de Simbolul niceo-constantinopolitan. Sfinţenia o atribuie ei harului şi cuvântului dumnezeiesc, care numai la ei ar lucra în puritatea lor, eliberată de povara formelor înăbuşitoare.

Apostolicitatea o găsesc în identitatea învăţăturii predicate la ei cu învăţătura Apostolilor. Aceste două însuşiri le-au putut atribui protestanţii Bisericii lor văzute. Dar pentru **unitate** şi **catolicitate** au trebuit să recurgă la Biserica nevăzută. Toţi credincioşii de pretutindeni şi din toate timpurile, care au credinţă vie în Hristos, formează Biserica cea una. Ea fiind întinsă peste tot, e catolică. Pe urmă, aceasta fiind compusă numai din sfinţi, au atribuit şi sfinţenia tot Bisericii nevăzute.

Protestanţii mai noi prezintă în altă formă teoria despre Biserica văzută şi nevăzută. Astfel, ei spun că adevărata Biserică există, deocamdată, numai ca idee şi nici o Biserică actuală nu corespunde acestei idei. Întrucât ideea se realizează, după această concepţie hegeliană, mai mult sau mai puţin prin formele multiple ale Bisericilor deosebite în care se arată, aceste Biserici cuprind o parte mai mică sau mai mare de adevăr şi, cu toate contradicţiile aparente, ele sunt destinate să realizeze cu vremea, prin apropierea lor, ideea Bisericii. Toate Bisericile actuale au deviat prin căderea din paradisul iniţial al Bisericii apostolice şi înaintează acum iarăşi spre el, şi toate cuprind o parte de adevăr amestecat cu eroare şi, deci, pot procura mântuirea şi sfinţirea.

Dar această teorie „nu corespunde adevărului şi corupe, odată cu Biserica, şi conţinutul pozitiv şi determinat al Revelaţiei". Mântuitorul n-a formulat numai un ideal al Bisericii, ci a întemeiat-o de fapt ca trup, în care este El prezent cu toate darurile sfinţitoare şi cu tot adevărul Revelaţiei, în care, intrând, oamenii pot primi mântuirea şi desăvârşirea completă. Biserica e desăvârşită de la început, nu se va desăvârşi doar cu timpul. Ea îşi împlineşte de la început misiunea ei în lume, nu trebuie să aştepte oamenii un timp până va începe mântuirea lor. Protestanţii spun că aceasta stă în contrazicere cu natura lucrurilor, care toate sunt supuse

[381] **Institutio**, IV, 1: „Noi vedem că Dumnezeu, care ar putea face pe ai Săi perfecţi într-o clipă, vrea ca ei să atingă maturitatea prin mijlocul educaţiei bisericeşti. Mai departe, vedem modul în care trebuie să se desfăşoare aceste planuri ale lui Dumnezeu, căci predicarea cuvântului lui Dumnezeu este impusă pastorilor. Toţi trebuie să asculte şi să se supună cu dulceaţă şi docilitate directivelor cuvântătorilor lor care au fost aleşi spre acest scop".

unei evoluţii. Andrutsos observă că acest lucru e just pentru domeniile activităţii omeneşti, pentru sfera cunoştinţelor naturale şi pentru civilizaţie, dar nici pentru aceasta în toate sectoarele. De pildă, o operă clasică produsă la un moment dat nu mai poate fi depăşită de timpurile ulterioare. „Cu atât mai mult, învăţătura de credinţă descoperită în Hristos e cu putinţă să fie păstrată întreagă şi propovăduită fără ştirbire", neavând nevoie să se desăvârşească prin contribuţia spiritului omenesc în cursul timpului. Dacă toate Bisericile au o parte mai mult sau mai puţin mare de adevăr şi eroare, cine garantează că ele vor ajunge la Biserica cea adevărată? Precum a fost posibil să cadă din adevărul cel unul, cu atât mai probabil e că vor progresa în această cădere. Şi cine poate să decidă care este adevărul şi care este eroarea în fiecare Biserică? Sau cine poate stabili care e Biserica aceea ideală spre care trebuie să tindă?

„Dacă nu există o Biserică stabilă şi determinantă, purtătoarea infailibilă a Revelaţiei, ci toate Bisericile creştine sunt părţi egale în putere şi valabilitate ale Bisericii, e vădit că Revelaţia nu mai are de revelat nimic stabil şi sigur, ci o varietate de opinii schimbăcioase, după teoriile şi presupunerile diferitelor persoane, şi nu mai e nici un criteriu prin care ar putea distinge cineva din interpretările variate şi contrazicătoare ale adevărurilor creştine, adevărata învăţătură a Domnului şi prin care şi-ar putea procura convingerea sigură despre vrednicia de crezământ şi adevărul celor ce le crede"[382].

Numai din perspectiva subiectivă se poate deosebi între idee şi realitate în acest domeniu. „Întrucât, adică, oamenii, însuşindu-şi tezaurul adevărului şi al harului depozitat în Biserică, se desăvârşesc moral, şi întrucât desăvârşirea ultimă e un ideal, e vădită deosebirea între idee şi realitate, conform Ef 4, 13: „Până vom ajunge toţi la unirea credinţei şi a cunoştinţei Fiului lui Dumnezeu, la bărbatul desăvârşit, la măsura vârstei plinirii lui Hristos"[383].

5.6.3.2. Ierarhia, după protestanţi

A.Teoria protestantă a preoţiei generale. B. Critica ei.

Reforma, născându-se dintr-un protest împotriva ierarhiei Bisericii Catolice, era în spiritul ei să refuze orice ierarhie în cadrul comunităţilor ei. Dar Sf. Scriptură vorbind de episcopi, presbiteri şi diaconi[384], pe de altă parte dându-şi seama de necesitatea unor slujitori în comunităţi pentru ca să nu predice toţi, reformatorii au găsit următoarea soluţie: au stabilit o deosebire între sacerdoţium şi ministerium, între preoţie şi slujire. Preoţia aparţine tuturor celor credincioşi jure divino, slujirea e încredinţată de comunitate unor persoane anume, jure humano[385]. Tot poporul credincios are, în baza preoţiei generale dreptul de a predica cuvântul, de a administra Tainele, dar exercitarea acestui drept o încredinţează unor anumite persoane. Deci, aceste persoane nu au o preoţie specială, primită de la Dumnezeu direct, ci ele predică şi săvârşesc Tainele prin delegaţie de la credincioşi.

În „Manifestul către nobilime", din iunie 1520, Luther declară: „Toţi creştinii sunt fără îndoială din starea bisericească. Noi toţi suntem consacraţi preoţi prin botez"[386]. Hirotonia deci nu e o taină. Nu există o ierarhie de caracter sacramental. Ministrul cultului nu e decât un funcţionar. Puterea lui este revocabilă. „Toţi cei ce se ştiu creştini ştiu, de asemenea, cu

[382] Andrutsos, p. 106.
[383] **Ibidem.**
[384] Tit 1, 5; Evr 5, 4; Rm 10, 5; 2 Co 5, 20 etc.
[385] Andrutsos, p. 107.
[386] L. Christiani, art. *Reforme*, în **Dict. de Théol. cath.**, t. XIII, col. 2077.

certitudine, că noi toți suntem preoți de același grad"[387]. Încă din 1519 Luther scria: „Sunt foarte frapat de textul Apostolului Petru (1 Ptr 2, 9), care afirmă că noi toți suntem preoți"[388].

Pentru rânduiala în comunitate, poporul credincios deleagă exercițiul dreptului de a predica cuvântul și de a săvârși Tainele anumitor persoane. „Precum, zice Luther, zece frați, fii de împărați, aleg pe unul ca să guverneze moștenirea, deși toți sunt la fel de împărați, având aceeași putere, la fel și comunitatea creștină instituie pe păstorii ei"[389]. Sau: „Preoția și slujba bisericească sunt două lucruri deosebite; prima e comună tuturor creștinilor, a doua, nu"[390].

La Calvin se produce o evoluție accentuată spre autoritarism, începând de la editarea Instituției din 1539 și mai ales de la cea din 1543. El susține că Dumnezeu a instituit în Biserica Sa apostoli, prooroci, evangheliști, păstori și doctori. Acum nu mai sunt decât ultimele două categorii. Păstorii pot fi numiți episcopi, preoți sau pastori. Ei administrează Tainele, doctorii sunt savanții care interpretează Biblia. Sub ei sunt diaconii, cu slujbe caritative. La aceste demnități nu se poate ajunge decât prin vocație. Această vocație e proclamată de păstorii în funcțiune, cu consimțământul poporului, dar nu prin alegere populară. Pastorii noi sunt cooptați de cei în funcțiune. Calvin vrea să accentueze că sunt instituiți de Dumnezeu, Care produce vocația în sufletul lor[391]. El „a restabilit, atât pe cât a putut, distincția între clerici și laici". El merge până la a zice că pentru presbiterat ar accepta bucuros numele de taină, pentru că punerea mâinilor care îl conferă e un rit sancționat de Biblie. Nu se reține, zice el, decât pentru că acest rit nu e făcut decât pentru slujitorii cuvântului și nu pentru toți credincioșii"[392].

Pastorii nefiind preoți, nu e deosebire între ei și diaconi. Peste ei nu există grade ierarhice deosebite[393]. Diferențele de grad și de nume, introduse în unele Biserici protestante, sunt exclusiv jure humano, având numai o importanță administrativă. Din punct de vedere administrativ, Bisericile protestante s-au și organizat diferit. Provinciile bisericești luterane din Germania au în fruntea lor superintendenți, în țările scandinave episcopi, unele Biserici calvine sunt conduse de sinoade constatatoare din pastori și bătrâni. Singură Biserica anglicană a păstrat cele trei grade ierarhice în frunte cu episcopul.

Teoria protestantă, după care treptele ierarhice nu se deosebesc printr-un har special, e contrazisă de Scriptură. Mântuitorul dă special Apostolilor și deci și urmașilor lor puterea de a lega și dezlega păcatele. Sf. Apostol Pavel îi scrie lui Tit: „Te îndemn să ții aprins darul lui Dumnezeu, care este în tine prin punerea mâinilor mele" (Tit 1, 6; iar lui Timotei: *„Nu fi nepăsător la darul ce este întru tine, care ți s-a dat prin proorocie, prin punerea mâinilor preoției"* (1 Tim 4, 14). Este incontestabil că în Fapte și în Epistolele Apostolilor se vorbește despre unele persoane care sunt preoți, spre deosebire de ceilalți creștini. Chiar Petru, care vorbește de preoția generală, a tuturor creștinilor (1 Ptr 2, 9), vorbește de presbiterii cărora le este dată în seamă spre păstorire toată turma (1 Ptr 5, 1-2). Numai întrucât sunt deosebiți de păgâni prin harul Botezului, întrucât sunt un neam ales și sfânt, creștinii se pot numi toți o preoție, așa cum poporul evreu era în Testamentul Vechi un popor ales, ceea ce nu anula o preoție

[387] La L. Christiani, art. *Reforme* în **Dict. de Théol. cath.**, tom. XIII, col 2077.
[388] **Ibidem**, col. 2078.
[389] După Andrutsos, p. 108.
[390] **Helvet II**, art. 18.
[391] **Institutio IV**, 1; „Pastorii și doctorii au fost instituiți de Dumnezeu, ca prin gura lor să învețe pe ai Săi. El i-a învestit cu autoritate...". După Mihălcescu, **op. cit.**, p. 245.
[392] L. Christiani, **art.** Dict. **cit.**, col. 2091.
[393] Confessio Belgica: „Toți slujitorii cuvântului dumnezeiesc au aceeași putere și autoritate, fiind toți slujitorii lui Hristos". Art. 11.

deosebită. Harul acesta special, neavându-l poporul, nu-l poate nici da. Numai Apostolii au avut plenitudinea darurilor ordinare în Biserică prin coborârea Duhului Sfânt peste ei la Cincizecime şi ei le-au dat unor anumite persoane, episcopilor, ca urmaşi ai lor. Iar aceştia au dat din ele preoţilor şi diaconilor, ca ajutători ai lor. „Alegerea şi voinţa omenească nu pot, singure, să înlocuiască actul divin al punerii mâinilor"[394], pe care-l săvârşea de pildă Sf. Apostol Pavel şi după el Timotei (1 Tim 5, 22) şi Tit (1, 5), nu poporul. „Şi funcţionarul ales de comunitate nu devine ierarhic prin faptul acestei alegeri; el nu-şi însuşeşte puterea ierarhică, nu devine harismatic". Numai episcopul şi preotul pot săvârşi Tainele; de la început a existat conştiinţa că mireanul nu poate săvârşi Tainele (afară de Botez), nu că se reţine benevol de la săvârşirea lor de dragul ordinii. „În veacul post-apostolic, administrarea Tainei trupului şi sângelui aparţine numai episcopilor" şi preoţilor. „Ca urmare, ierarhia poartă în ea însăşi această putere misterioasă, supraomenească şi supranaturală de a săvârşi tainele"[395].

Protestantismul, renunţând la preoţia specială, în cuprinsul lui nu s-a mai transmis prin succesiune apostolică puterea săvârşirii Tainelor, cu excepţia Botezului. „Acesta este înţelesul suprimării ierarhiei de succesiune apostolică în protestantism. Ea a deposedat lumea protestantă de darurile Cincizecimii, comunicate în Tainele şi cultul Bisericii prin ierarhie, care a primit puterile ei de la Apostoli şi de la urmaşii lor. Lumea protestantă, din această cauză, devine asemănătoare creştinilor care, deşi sunt botezaţi „în numele Mântuitorului Iisus", n-au primit Sfântul Duh, pe care mâinile Apostolilor îl transmiteau de sus (FA 19, 1)[396].

5.7. Sfintele Taine

5.7.1. Sfintele Taine în general

5.7.1.1. Consideraţii generale

Îndreptarea şi sfinţirea omului se înfăptuiesc în Biserică, trupul tainic al Mântuitorului, cu care El petrece pururea şi căruia i-a dat puterea şi mijloacele vizibile de împărtăşire a mântuirii realizate prin întruparea şi jertfa Sa. Mijloacele sau actele externe şi sensibile prin care Biserica împărtăşeşte, după dispoziţie dumnezeiască, harul care îndreptează şi sfinţeşte pe credincioşi sunt Sfintele Taine. Mântuitorul a binevoit să aşeze în Biserică harul Său sfinţitor, care izvorăşte din Jertfa Crucii şi care se împărtăşeşte, prin Duhul Sfânt, într-o formă corespunzătoare naturii oamenilor, adică prin lucrări vizibile. „Iisus Hristos, zice Sf. Ioan Gură de Aur, nu ne-a transmis nimic material; ne-a transmis numai spiritual, dar în lucruri materiale... Dacă ai fi fost netrupesc, Iisus Hristos ţi-ar fi împărtăşit darurile acestea netrupeşte; dar fiindcă sufletul tău este unit cu trupul, îţi împărtăşeşte spiritualul prin material".

Unirea spiritualului cu materialul este opera atotputerniciei dumnezeieşti, dar fără să contrazică firea lucrurilor. Căci materia nefiind în sine rea şi necurată, ci bună şi curată, ca fiind creată tot de Dumnezeu, poate fi pusă în contact cu spiritul şi poate fi străbătută de spirit, fără ca acesta să se denatureze. Concepţia gnostică, după care materia este rea în sine, cea dualistă extremistă, după care sensibilul stă în totală separaţie de supranatural, ca şi cea

[394] S. Bulgakov, **Ortodoxia**, p. 55.
[395] **Ibidem.**
[396] **Ibidem.**

spiritualistă, după care materialul nu-i decât o umbră a spiritualului, sunt exagerări bolnăvicioase din care ar rezulta că sufletul nu s-ar putea împărtăşi de darurile dumnezeieşti decât exclusiv în chip tainic, ascuns şi nevăzut, cu excluderea oricărui intermediu material. Însuşi Fiul lui Dumnezeu Se întrupează şi în trup săvârşeşte mântuirea. Dacă materia ar fi rea în sine, întruparea ar fi exclusă în mod absolut. Dar Dumnezeu Cuvântul Se întrupează, aduce mântuirea omului şi instituie Sfintele Taine în Biserica Sa, ca mijloace sau instrumente văzute de împărtăşire a harului Său nevăzut. Sfintele Taine presupun ridicarea elementului sensibil nu numai la rangul de simbol sau de indicator de semnificaţii, ci, în anumite condiţii, la rangul de purtător de putere supranaturală.

Această putere supranaturală, transmisă credincioşilor prin Sfintele Taine, este harul mântuitor, izvorât din jertfa Mântuitorului şi dăruit prin lucrarea Duhului Sfânt. Prin Sfintele Taine, Iisus Hristos este prezent şi lucrează în Biserică, fiind una cu ea; prin ele, Biserica sfinţeşte pe oameni şi le susţine viaţa religioasă şi morală.

5.7.1.2. Noţiunea de Sf. Taine

Cuvântul **taină** sau mister este traducerea grecescului μυστήριον (de la μύειν = a fi închis) şi etimologic înseamnă, ca şi acesta, orice lucru tăinuit, secret sau ascuns şi ceea ce nu poate fi cuprins cu mintea. În înţeles larg şi religios, taine sau mistere sunt lucrurile şi actele sfinte care reprezintă sau simbolizează idei şi sensuri nepătrunse în esenţa lor. În acest înţeles, crucea, sarea ce se dădea catehumenilor etc, toate faptele Revelaţiei şi dogmele creştine sunt taine. Astfel, se numesc taine, de pildă, planul veşnic al mântuirii, mântuirea, persoana Mântuitorului (Ef 1, 9; 1 Tim 3, 16), întrecând puterea de înţelegere umană, nu pot fi cunoscute şi primite decât prin iluminare dumnezeiască (Mt 13, 11; Ef 3, 9).

În înţeles restrâns, însă, taine sunt acele acte sfinte ale religiei creştine prin care se comunică harul divin. Semnificaţia cuvântului se păstrează şi aici, căci esenţa tainei constituind-o harul, rămâne ascunsă, nevăzută şi necuprinsă cu mintea, deşi se comunică prin forme perceptibile. În taină nu este numai o simbolizare a vreunui adevăr religios, ci reală împărtăşire a harului, iar prin aceasta Sfintele Taine se deosebesc de toate celelalte simboluri sau acte sfinte. „Se numeşte taină, pentru că credem nu ceea ce vedem, ci unele vedem şi altele credem", zice Sf. Ioan Gură de Aur, sau Fer. Augustin: „Ista dicuntur sacramenta quia in eis aliud intelligitur". Astfel că, în înţeles restrâns sau special, **taina este o lucrare sfântă, instituită de Dumnezeu întrupat, prin care, într-o formă văzută, se împărtăşeşte primitorului harul divin nevăzut.** Mărturisirea Ortodoxă (I, 99) dă următoarea definiţie: „Taina este o lucrare sfântă, care împărtăşeşte sufletului credincios harul nevăzut al lui Dumnezeu, sub o formă văzută, şi care s-a aşezat de Domnul nostru, prin mijlocirea căreia fiecare credincios primeşte dumnezeiescul har". „Tainele constau dintr-un element natural şi dintr-unul supranatural... sunt nu numai semne ale promisiunilor divine, ci şi instrumente care lucrează necesar prin har asupra acelora care se apropie de ele". (Mărturisirea lui Dositei, decr. 15). Fer. Augustin cuprinde elementele tainei în formula: „accedit verbum ad elementum et fit sacramentum".

Teologia romano-catolică întrebuinţează exclusiv numirea de **sacrament** (sacramentum, de la sacer = sacru, ceea ce e în legătură cu cultul, cu viaţa religioasă), care a primit în creştinism semnificaţia specială de lucru sau act religios prin care se intră în legătură cu Dumnezeu sau se împărtăşeşte harul divin.

Conceptul de taină conduce spiritul spre partea interioară a tainei, spre fiinţa sau esenţa ei, iar cel de sacrament mai mult spre partea exterioară, spre forma şi materia ei, accentuând şi

dependenţa de cel care o administrează. Prin utilizarea acestor termeni deosebiţi se ilustrează pe de o parte duhul Ortodoxiei, care caută spre miezul lucrurilor, spre ceea ce au spiritual, tainic, mistic, lucrurile sfinte, iar pe de alta, orientarea catolicismului spre latura exterioară, materială, văzută şi de organizare a lucrurilor şi actelor religioase.

Din definiţia tainei reiese că trei sunt notele sau atributele esenţiale ale fiecărei taine: a) aşezarea sau instituirea dumnezeiască; b) partea văzută sau sensibilă; c) partea nevăzută sau împărtăşirea harului dumnezeiesc.

a) Sfinte Taine fiind numai acele lucrări care s-au instituit anume de Mântuitorul pentru împărtăşirea harului, înseamnă că instituirea dumnezeiască constituie un element necesar şi fiinţial al Tainelor. Acest adevăr se arată prin faptul că harul a venit prin Iisus Hristos (In I, 17), iar Sf. Apostoli sunt conştienţi că au calitatea de economi ai Tainelor lui Dumnezeu (1 Ptr 4, 10; 1 Co 4, 1), neîndeplinind nimic decât în numele şi din încredinţarea lui Iisus Hristos. Dacă în Sf. Scriptură nu se indică, direct şi categoric instituirea nemijlocită de către Iisus Hristos a tuturor Tainelor, decât la Botez şi la Euharistie, din aceasta nu reiese că n-ar fi toate instituite de Domnul, întrucât nu există nici un loc din care ar rezulta aceasta. Dimpotrivă, Sf. Scriptură cuprinde suficiente indicaţii că toate Tainele au fost instituite de Iisus Hristos, Sf. Apostoli neinstituind nimic din proprie putere. Cu atât mai mult, cu cât unirea unei realităţi supranaturale, harul, cu o lucrare sensibilă nu poate fi lucrare aşezată de oameni; iar Tainele împărtăşesc harul răscumpărător al Domnului, de ale cărui mijloace de împărtăşire singur Iisus Hristos poate hotărî, ceea ce a şi făcut. De aceea, Sfinţii Apostoli niciodată nu se consideră altfel decât ca slujitori ai Tainelor lui Dumnezeu, nu întemeietori ai lor. Analogia cu ceremoniile Vechiului Testament indică acelaşi lucru. Precum ceremoniile de acolo, care preînchipuiau Tainele, au fost aşezate de Dumnezeu, aşa şi Tainele, care împărtăşesc de fapt harul, au fost instituite de Dumnezeu, Cuvântul întrupat. Tot aşa, dacă în primele veacuri creştine nu se vorbeşte în special despre instituirea dumnezeiască a Tainelor – fiindcă aceasta nu era subiect de discuţie, nepunând nimeni la îndoială originea lor dumnezeiască –, totuşi toţi Sf. Părinţi mărturisesc, într-un fel sau altul, proveniența lor de la Dumnezeu.

Împărţirea întâlnită în Teologia romano-catolică, în Taine instituite direct de Mântuitorul, Botezul şi Euharistia, şi în Taine instituite indirect, prin Sf. Apostoli (celelalte cinci), n-are temei în Sf. Scriptură şi n-o confirmă Sf. Tradiţie, ci dimipotrivă. Sf. Apostoli se declară a fi numai ispravnici ai Tainelor (1 Co 4, 1), iar Pseudo-Ambrozie zice: „quis est auctor sacramentorum nisi Dominus Jesus? De coelo ista sacramenta venerunt". Dar chiar şi prin instituirea indirectă, Tainele tot la Iisus Hristos se reduc şi valoarea lor rămâne aceeaşi.

Instituirea nemijlocită a Sf. Taine de către Iisus Hristos nu înseamnă că s-au determinat de El toate amănuntele, că s-au stabilit formulele şi s-au orânduit ceremoniile care ţin de Sfintele Taine. După cum la Botez şi la Euharistie instituirea s-a făcut după partea esenţială, tot aşa şi la celelalte Taine. Actul instituirii este cu toate acestea complet. Căci Iisus Hristos a făgăduit Harul Său, prin Duhul Sfânt, pentru anumite trebuinţe ale vieţii, dând Apostolilor puterea de a-l împărtăşi şi rămânând pe seama lor şi a Bisericii, de care El nu se desparte, să stabilească partea văzută, formulele şi ceremoniile, după harul special din fiecare Taină şi după împrejurări de viaţă.

b) Partea văzută, externă sau naturală a Sf. Taine este slujba sau ceremonia sfântă orînduită de Biserică, cuvintele, materia şi actele, care simbolizează şi prin care se împărtăşeşte harul nevăzut. Mărturisirea Ortodoxă (I, 100) spune: „Pentru plinirea tainei se cere... materia cea după cuviinţă, precum apa la Botez, pâinea şi vinul la Euharistie, untdelemn ş.a. corespunzătoare Tainei..., chemarea Sf. Duh şi forma cea anumită a cuvintelor, prin mijlocirea căreia preotul sfinţeşte Taina cu puterea Sf. Duh".

Pentru determinarea părţii externe a Sf. Taine, Teologia scolastică întrebuinţează termenii **materie** şi **formă**, termeni care se cuprind şi în Mărturisirea Ortodoxă, în alte dogmatici şi catehisme. **Materia** este lucrul sensibil utilizat în săvârşirea Tainelor, ca apa, pâinea, vinul, deosebindu-se materia ca atare (materia remota) şi materia din întrebuinţare (materia proxima); iar **forma** o constituie cuvintele esenţiale, sacramentale, de împărtăşire a harului, deosebită de ceremonile care însoţesc împărtăşirea harului.

Întrebuinţarea acestor termeni, deşi nu este greşită, nu este totuşi necesară, căci nu aduce în plus nici o lumină şi nu este suficient de întemeiată, nefiind cunoscută de Sf. Părinţi. După unii dogmatişti, ca Andrutsos, ea este de-a dreptul de prisos şi neîntemeiată. De prisos, pentru că lipsa acestor termeni, la noi şi în Biserica veche, nu alterează ideea despre fiinţa şi lucrarea Tainelor. Fără temei pentru că termenul materie duce la discuţii sterile asupra materiei Tainelor, întrucât unele dintre Taine, Pocăinţa, Nunta şi Hirotonia, par să nu aibă materie; iar termenul formă, încărcat în sens aristotelic, duce la ideea că forma prin sine are putere făcătoare de viaţă, iar prin aceasta se nesocoteşte acţiunea harului divin, împărtăşit prin Taine.

Expresia generală de parte văzută sau externă cuprinde tot ce vor să denumească termenii de materie şi formă, anume lucruri, cuvinte şi acte, evitând totodată şi căderea în subordonare faţă de principiile filozofice străine.

c) Partea internă sau nevăzută a Sfintelor Taine este harul dumnezeiesc, care se împărtăşeşte prin partea văzută. Scopul Sf. Taine fiind sfinţirea omului, harul pe care îl împărtăşesc ele este harul sfinţitor. Iar ceea ce produce harul în sufletul credincioşilor, roadele spirituale speciale de care se împărtăşeşte omul prin Sf. Taine, sunt efectele Tainelor. Deşi, în natura lui, harul este unul, energia dumnezeiască necreată, pe care o împărtăşesc toate Tainele, totuşi, prin lucrarea pe care o împlineşte, se deosebeşte de la Taină la Taină. Printr-unele Taine se dă har celui care n-a primit sau a pierdut harul, ca la Botez şi la Pocăinţă, printr-altele se întăreşte sau sporeşte harul deja existent în cei ce le primesc, ca în celelalte Taine. Primele pot fi numite Taine de **normalizare**, cele din urmă de **perfecţionare** a sufletului creştin. Harul se poate deosebi, apoi, tot după Taine, în har care îndreptează pe om (Botezul), care întăreşte (Mirul), care nutreşte şi întăreşte (Euharistia), care recâştigă starea de dreptate (Pocăinţa), care însănătoşează trupeşte şi sufleteşte (Maslul), care acordă puterea îndeplinirii unor îndatoriri speciale (Nunta şi Preoţia). Ceea ce caracterizează şi deosebeşte o Taină de toate celelalte este tocmai harul special pe care îl împărtăşeşte. Astfel, pe lîngă harul sfinţitor pe care îl mijlocesc toate Tainele, fiecare Taină mai împărtăşeşte şi un har special, după scopul care se urmăreşte. Dacă scopurile speciale nu s-ar îndeplini, nu s-ar fi instituit mai multe Taine.

5.7.1.3. Deosebiri confesionale

Biserica noastră învaţă că Sfintele Taine nu sunt numai semne şi condiţii ale îndreptării omului, cum sunt ceremoniile Vechiului Testament, ci împărtăşesc real, prin ele însele, îndată ce s-au săvârşit, harul dumnezeiesc. Aceeaşi este şi învăţătura romano-catolicilor. Protestanţii, însă, în cele mai multe ramuri ale lor, neagă cu totul caracterul supranatural al Tainelor, văzând în ele numai semne externe, ca în Vechiul Testament. În general, după protestanţi, singură credinţa mântuieşte, iar ea este dar exclusiv al lui Dumnezeu. Tainele n-ar fi decât semne exterioare prin care se trezeşte sau se adevereşte credinţa.

Mai apropiaţi sunt luteranii. „Despre întrebuinţarea sacramentelor se învaţă că ele sunt aşezate nu numai pentru a fi semne de recunoaştere între oameni, ci mai ales pentru a fi semne şi mărturii ale voinţei lui Dumnezeu către noi, puse înainte pentru a trezi şi întări credinţa în cei slabi. De aceea, sacramentele trebuie astfel folosite ca să sporească credinţa

celor ce cred în făgăduielile pe care ele le deşteaptă şi le nutresc. Pentru acelaşi cuvânt se osândesc cei care învaţă că sacramentele justifică ex opere operato şi nu văd în ele credinţa care iartă păcatele" (Confesiunea Augustană, art. 13). „Făgăduinţa (divină) este nefolositoare, dacă nu se primeşte cu credinţă, şi sacramentele sunt semnele făgăduinţelor" (Apologia Conf. Aug.). „Lucrările lui Dumnezeu (sacramentele) sunt mântuitoare şi trebuincioase pentru fericire şi nu exclud, ci, dimpotrivă, postulează credinţa, căci fără credinţă nu pot fi înţelese" (Luther, Catehismul cel mare).

Cel mai îndepărtat este Zwingli. După el, sacramentele nu sunt decât semne ale legăturii creştinului cu Biserica şi ale datoriilor pe care le are creştinul ca membru al ei. Sacramentele sunt dovada că graţia nu s-a dat mai înainte, ci după predestinaţie celui ce le primeşte. Botezul este chipul sărbătoresc în care Biserica primeşte un membru al ei, deja primit prin graţie, deci predestinat la mântuire. Totuşi, sacramentele nu sunt exclusiv semne externe, ci corespund unor fapte din iconomia mântuirii. Prin Botez, se mărturiseşte că Hristos a murit şi a înviat cu adevărat, iar pîinea şi vinul euharistic amintesc cina Domnului, jertfa şi iubirea Lui pentru noi. Pe scurt, zice Zwingli, „cred, ştiu chiar, că sacramentele sunt atât de departe de a conferi graţia, că nici n-o cuprind în ele, nici n-o împărtăşesc" (Zwingli, Fidei ratio).

Calvin ocupă un loc intermediar între Luther şi Zwingli. Sacramentele sunt şi semne de deosebire între creştini şi necreştini, dar fiinţa lor este harismatică. Prin sacramente lucrează Duhul Sfânt, dar numai asupra celor aleşi. Deci sacramentele sunt semne după care urmează harul pentru cei predestinaţi la viaţa veşnică. „Sacramentul este o mărturie a graţiei dumnezeieşti către noi, confirmată printr-un semn extern, unit cu mărturia reciprocă a pietăţii noastre către Dumnezeu" (Calvin, Institutio IV, 14, 1). Sacramentele sunt astfel mijloace „prin care Dumnezeu lucrează cu eficacitate în aleşii Săi".

Diferitele secte raţionaliste cu originea în protestantism nu reprezintă nimic deosebit, ci se apropie de unul sau de altul dintre reformatori.

5.7.1.4. Necesitatea Tainelor

Necesitatea Tainelor pentru toţi, spre mântuire, rezultă cu evidenţă din necesitatea harului pentru mântuire şi din instituirea lor dumnezeiască. Dacă harul este absolut necesar pentru mântuire şi dacă Dumnezeu a legat împărtăşirea harului de anumite lucrări, orânduite de El, se înţelege că lipsa acestora, a Sfintelor Taine, înseamnă lipsa mântuirii. Firește, nu fiecare credincios se împărtăşeşte de toate Tainele, ci de atâtea câte cere locul ce-l ocupă în Biserică şi trebuinţele lui personale.

O întrebare căreia, pe temeiul Revelaţiei, nu i se poate da un răspuns deplin este dacă cel ce nu se împărtăşeşte de Sfintele Taine, nu din dispreţ faţă de ele, ci din imposibilitate de fapt, cu toată uşurinţa lui, poate să obţină sau nu harul mântuitor. Romano-catolicii susţin că aceştia se mântuiesc cu siguranţă. Logic, lucrul acesta este probabil şi admisibil; dogmatic însă, adică pe baza Sf. Scripturi şi a Sf. Tradiţii, nu-i sigur. Revelaţia, fără să arate vreo excepţie sau vreun motiv valabil de neprimire, ne spune numai că cel ce nu primeşte Sfintele Taine nu va intra în împărăţia cerului, deci nu va primi harul (In 3, 5). Fără îndoială că atotputerniciei dumnezeieşti nu i se poate pune limite; Dumnezeu poate acorda mântuirea şi în chip excepţional, altfel decât prin Sfintele Taine, aşa cum a făcut cu tâlharul de pe Cruce, dar de aici nu se pot trage concluzii generale sigure, de vreme ce pentru acordarea harului mântuitor s-au instituit, de către Însuşi Dumnezeu întrupat, anume lucrări externe, în afară de care n-a spus că lucrează mântuitor harul. Admiterea fără rezerve a punctului de vedere romano-catolic ar putea favoriza ideea,

de nuanţă protestantă, că Sfintele Taine sunt semne ale harului, har care se acordă pe aceste căi sau şi pe altele.

Însă ceea ce nu lasă nici un fel de îndoială este că cel ce nesocoteşte Sfintele Taine, ca mijloace instituite de Dumnezeu pentru împărtăşirea harului, nu se va mântui.

5.7.1.5. Săvârşirea Tainelor

Pentru săvârşirea Sf. Taine şi pentru producerea lucrării lor mântuitoare trebuie îndeplinite anumite condiţii, obiective şi subiective, referitoare la actul însuşi al Tainelor, la săvârşitorii şi la primitorii lor. Condiţiile obiective sunt: a) săvârşirea actului extern, după rânduiala stabilită de Biserică, şi b) săvârşirea actului de către persoane având calitatea şi încredinţarea pentru aceasta; iar condiţia subiectivă este c) pregătirea pentru primirea harului.

a) Cum am văzut, partea externă a Tainelor cuprinde lucruri, cuvinte şi acte potrivite după rostul fiecărei Taine. Săvârşirea Tainei este întrebuinţarea acestora în cadrul unor ceremonii orînduite de Biserică anume în acest scop. Ceremoniile sunt în parte dezvoltări întemeiate ale rânduielii simple cu care se săvârşeau Tainele la început. Ele reliefează şi reprezintă sensul şi efectele Tainelor. Lucrurile, cuvintele şi actele prin care se împărtăşeşte harul sunt esenţiale Tainei, nu însă şi ceremonia. Ea nu este necesară în chip absolut, aşa încât lipsa ei să însemne lipsa sau nevaliditatea Tainei. Totuşi, ceremonia nu este un accesoriu fără importanţă sau cu importanţă redusă. Ea este expresia credinţei Bisericii şi reprezentarea celor ce se petrec în Taină. De aici grija Bisericii pentru aceste ceremonii. Ce anume este esenţial în Taină şi ce aparţine ceremoniei ca atare, reiese cu uşurinţă din instituire şi din rostul fiecărei Taine şi se determină de către Biserică.

Ceea ce are deosebită importanţă dogmatică este faptul că partea externă a Tainei, adică rânduiala ei compusă din acte şi cuvinte, tocmai fiindcă este numai o parte a Tainei, nu toată Taina, nu poate fi considerată ca un instrument magic, care ar lucra de sine şi ar transmite harul divin în chip mecanic, ci totdeauna pusă în dependenţă de voinţa întemeietorului Tainei, Care lucrează mijlocit prin Duhul Sfânt în Biserica Sa, cea care îşi propune, după încredinţarea Lui, să împărtăşească şi împărtăşeşte real harul Lui, după natura fiecărei Taine. Partea sensibilă sau naturală a Tainei nu lucrează prin sine, ci prin prezenţa Duhului, dar modul acestei lucrări rămâne tainic şi nepriceput. În Ortodoxie, rânduiala externă este nedespărţită de credinţă, a cărei expresie fidelă este. La romano-catolici, de când s-a admis, de la papa Nicolae I, validitatea Botezului săvârşit de iudei şi de păgâni, se pare că există tendinţa de a considera actul extern al Tainelor ca un instrument de transmitere mecanică a harului, prin cuvinte oarecum detaşate de suportul lor tainic.

b) Adevăratul sau principalul sărvârşitor al Sfintelor Taine este întemeietorul lor Iisus Hristos, care Îşi continuă lucrarea mântuitoare în Biserică, prin Duhul Sfânt. Sf. Apostoli se consideră numai economi sau ispravnici ai Sfintelor Taine (1 Co 4, 1; 1 Ptr 4, 10). Dreptul şi puterea de a săvârşi Sfintele Taine le-a dat Mântuitorul Apostolilor şi urmaşilor lor, episcopii şi preoţii, iar nu oricărui credincios, cum învaţă protestanţii, respingând Taina hirotoniei. Singură Taina Botezului, din motive temeinice şi în cazuri cu totul speciale, poate fi săvârşită de orice creştin.

Starea morală a săvârşitorului n-are nici o influenţă asupra validităţii Tainelor. Pentru lipsa dispoziţiei interne răspunde în faţa lui Dumnezeu şi a conştiinţei, dar Taina săvârşită de el n-are nici un defect pentru aceasta. Motivul pentru care validitatea Tainei nu depinde de vrednicia morală a săvârşitorului văzut este că principalul săvârşitor este Însuşi Iisus Hristos,

iar omul care săvârşeşte Tainele este numai un instrument prin care lucrează puterea dumnezeiască în chip nevăzut. Aceasta o spune şi Sf. Scriptură şi Sf. Părinţi şi o cere şi raţiunea. Săvârşitorii văzuţi ai Tainelor sunt numai slujitorii lor (1 Co 4, 1; 3, 5). „Dumnezeu lucrează şi prin cei nevrednici, zice Sf. Ioan Gură de Aur, şi harul Botezului nu pierde nimic prin nevrednicia preotului... Căci nimic nu dă omul de la sine acestor lucruri, ci totul este opera puterii lui Dumnezeu şi Acela ne împărtăşeşte pe noi de Taine". Sf. Grigore de Nazianz zice: „Nu lua în considerare valoarea celor ce te curăţesc... Căci chiar dacă s-ar deosebi vreunul prin purtare, puterea Botezului este aceeaşi. Oricine poate fi săvârşitor, dacă are aceeaşi credinţă... Dacă ar fi două inele, unul de aur iar altul de fier şi amândouă ar avea săpat pe ele acelaşi chip al împăratului şi s-ar apăsa în ceară, prin ce s-ar deosebi urma lăsată de unul de cea lăsată de celălalt? Prin nimic... Deosebirea este numai în inele, nu în urma lăsată. Aşa şi ţie, toţi câţi botează să ţi se pară deopotrivă". Chiar şi raţiunea ne spune că validitatea Tainelor nu poate fi condiţionată de starea morală a săvârşitorului, de puritatea şi tăria credinţei şi de curăţia lui, pentru că acestea, neputând fi cunoscute, îndreptarea şi sfinţirea date prin Taine ar rămâne totdeauna îndoielnice şi nesigure. Primitorii n-ar şti niciodată dacă au primit cu adevărat Tainele sau nu şi însăşi existenţa Bisericii ca societate văzută n-ar mai fi asigurată. Ceea ce se cere însă, din partea săvârşitorului, este intenţia sau voinţa de a săvârşi Taina în mod serios şi în libertate şi după rânduiala stabilită de Biserică (Mărt. Ort. I, 100).

Biserica a învăţat totdeauna, pe baza Scripturii şi a Tradiţiei, că Dumnezeu n-a legat valoarea Tainelor de credinţa şi sfinţenia personală a săvârşitorului. Mai mult, respingând rătăcirile montaniştilor şi a donatiştilor, a stabilit că, în anumite împrejurări şi după iconomie, adică având în vedere interese superioare, chiar Tainele săvârşite de unii eretici pot fi socotite valide de către Biserică, dacă sunt săvârşite după rânduiala adevăratei Biserici. Prin aceasta, adevărul că mântuirea se câştigă numai în Biserică – învăţătură generală la Sf. Părinţi –, harul nelucrând mântuitor în afară de Biserică, rămâne nealterat. Căci dacă „unde este Biserica, acolo este şi Duhul Sfânt", dacă Biserica este vistiernica harului, având pe Sf. Duh, înseamnă că ea poate, prin Sf. Duh, să facă valid ceea ce în sine nu este valid. Tainele săvârşite în afară de Biserică nu sunt Taine în deplinătatea lor, nu împărtăşesc harul în plinătatea lui, neavându-l în acest mod, dar pot căpăta această deplinătate şi deci eficacitate din momentul recunoaşterii lor de către Biserică. Aşa se explică, prin iconomie, de ce uneori s-a admis valabilitatea unor taine săvârşite de eretici, alteori nu.

c) Primitorii Sfintelor Taine sunt creştinii, cu excepţia celor ai Botezului, întrucât numai prin Botez se primeşte calitatea de creştin.

Tainele săvârşite după orânduire dumnezeiască şi îndeplinind condiţiile obiective amintite sunt valide, depline şi înfăptuite cu adevărat, dar, pentru ca să se producă în sufletul primitorilor lucrarea mântuitoare a lor, trebuie împlinită şi o condiţie subiectivă, anume pregătirea de primire a harului dumnezeiesc. Este, aşadar, deosebire între valabilitatea Tainelor, care se referă la cuprinsul lor real, înfăptuit din hotărâre şi lucrare dumnezeiască şi efectul Tainelor, adică acţiunea lor mântuitoare în suflete sau roadele duhovniceşti pentru care au fost instituite. Sf. Scriptură face această deosebire când spune despre Sf. Euharistie: *„Cel ce mănâncă şi bea cu nevrednicie, judecată mănâncă şi bea, nedeosebind Trupul şi Sângele Domnului"* (1 Co 11, 29). Lucrarea Tainelor este deci reală şi se înfăptuieşte indiferent de starea morală a săvârşitorului, dar roadele duhovniceşti pot să lipsească dacă lipseşte pregătirea celor ce se împărtăşesc de Sf. Taine. Şi cel vrednic şi cel nevrednic se împărtăşeşte cu adevărat de Sfintele Taine, numai că cel dintâi spre mântuire, iar cel de al doilea spre şi mai mare osândă.

Pregătirea pentru primirea Tainelor constă, pe lângă voinţa şi hotărârea de a primi Taina, în credinţa în caracterul supranatural al Tainei, în simţirea stării păcătoase şi în dorinţa după ajutorul divin. Desigur, iarăşi, că nu credinţa sau dorinţa după ajutorul de sus fac eficacitatea Tainelor, ci lucrarea dumnezeiască, dar lipsa credinţei în această lucrare şi lipsa dorinţei acesteia împiedică ivirea roadelor duhovniceşti în suflete, căci harul nu lucrează anulând libertatea. Îndeplinirea tuturor condiţiilor subiective şi după cerinţa fiecărei Taine se cere numai de la cei vârstnici şi în deplinătatea funcţiunilor raţiunii şi voinţei. Ea nu se cere de la prunci, întrucât aceştia nu se opun harului şi nici păcate personale nu au. Andrutsos propune „receptivitatea pasivă" ca formulă rezumativă a condiţiilor subiective pentru primirea Tainelor, cu efect mântuitor, întrucât cuprinde pe toţi primitorii şi vârstnici şi prunci.

Romano-catolicii învaţă acelaşi lucru ca Biserica Ortodoxă despre condiţiile subiective ale Tainelor. Numai în practică nu se acordă totdeauna dispoziţiei interne importanţa cuvenită.

Singuri Calvinii învaţă că puterea Tainelor depinde de credinţa primitorilor, credinţa celor aleşi constituind, după ei, fiinţa Tainei. De aceea, cei reprobaţi nu primesc în Taină harul, ci numai semnul gol.

Teologia scolastică exprimă învăţătura că Tainele lucrează direct, adică împărtăşesc harul divin independent de starea morală a săvârşitorului sau a primitorului, prin formula **ex opere operato**; iar concepţia după care eficacitatea Tainei depinde de starea săvârşitorului sau a primitorului, harul nelucrând direct sau nemijlocit, ci prin mijlocirea credinţei sau a altor condiţii subiective, o rezumă în formula **ex opere operantis**. În cadrul ultimei formule intră pe de o parte donatiştii din vechime (condamnaţi de sinodul din Cartagina, de la 411), albigenzii şi valdenzii din evul mediu şi Wicliff şi Huss din timpul mai nou, care condiţionau eficacitatea Tainelor de starea morală a săvârşitorului; iar pe de alta calvinii, după care harul lucrează numai în cei predestinaţi la mântuire.

Formula **ex opere operato** a fost îndeosebi criticată, acuzată fiind că ar cuprinde o concepţie magică asupra Tainelor, actele sacramentale fiind considerate ca procurând sau transmiţând în chip mecanic harul. Unii scolastici susţineau într-adevăr că Tainele împărtăşesc harul prin însăşi îndeplinirea actului, cu excluderea oricărei condiţii subiective, a oricărei bune dispoziţii interne. Aceasta înţelegeau ei prin **ex opere operato**. Dar nu aceasta este interpretarea oficială a romano-catolicilor, căci sinodul din Trident (Sessio XIV, De poenitentia, cap. IV şi can. 4) socoteşte buna dispoziţie internă (bonus motus interior) drept condiţie subiectivă a celor ce se împărtăşesc de Sfintele Taine.

5.7.1.6. Numărul lor

Sunt şapte Taine: Botezul, Mirul, Euharistia, Pocăinţa, Preoţia, Nunta şi Maslul. Tot atâtea numără şi romano-catolicii; numai protestanţii susţin că sunt două: Botezul şi Euharistia, sau trei, socotind, ca Luther uneori, şi Pocăinţa printre Taine.

Şapte Taine a instituit Mântuitorul şi şapte Taine a învăţat şi administrat Biserica totdeauna.

Sf. Scriptură nu vorbeşte determinat despre numărul de şapte al Sfintelor Taine, dar dă mărturii suficiente despre fiecare dintre ele şi numai despre şapte, iar nu despre mai multe sau mai puţine. Nici Sf. Tradiţie nu determină numărul Sfintelor Taine, deşi toate Tainele sunt amintite, chiar dacă nu toate la un loc şi nu cu intenţia de a le expune sistematic, ci după cum cerea trebuinţa.

Mai este de notat că în timpul patristic, noțiunea de Taină în sens restrâns nu era precis definită, ci această noțiune se întrebuința în sens larg de orice lucru sau act sfânt și astfel tainele au putut fi înșirate împreună cu alte acte religioase, ca ierurgiile sau, cum le numesc apusenii, sacramentaliile, cum sunt spălarea picioarelor, înmormântarea, tunderea în monahism. Cu toate acestea, Tainele ca lucrări sfinte prin care se împărtășește harul, n-au fost confundate cu celelalte acte sfinte prin care nu se împărtășește harul.

Este bine cunoscut faptul că Revelația nu expune dogmele în chip sistematic, iar Biserica le definește și le determină oficial numai atunci când sunt contestate. Așa s-a petrecut și cu noțiunea și cu numărul de șapte al Tainelor. Când au apărut erezii care au învățat greșit despre ființa și numărul Tainelor, atunci Biserica a purces la definirea cu exactitate a noțiunii de Taină – nu pentru că Biserica n-ar fi avut totdeauna sensul întreg și nealterat al Sf. Taine, ci pentru a înlătura putința de răstălmăcire – și la stabilirea cu precizie a numărului lor. În Apus, astfel de eretici au fost valdenzii și catarii, care au răspândit îndoială și cu privire la numărul Tainelor. De aceea aflăm, în Apus, numărul de șapte al Tainelor la Petru Lombardul și Hugo de Saint Victor, în sec. al XII-lea. În sec. al XIII-lea (1210), numărul de șapte al Tainelor e trecut într-un formular de mărturisire de credință, pe care o făceau valdenzii care se întorceau la Biserică. În același veac, în Răsărit, un monah lob amintește de cele șapte Taine, dar pune în locul Pocăinței rânduiala monahală. Tot atunci, numărul exact al Tainelor este trecut în mărturisirea de credință prezentată sinodului din Lyon de către împăratul Mihail Paleologul (1274). Același număr se găsește la începutul sec. al XV-lea în scrierile lui Simion al Tesalonicului.

De aici înainte, tocmai fiindcă tot mai mulți erau cei care contestau numărul de șapte al Tainelor, acest număr apare tot mai des în operele teologice și în hotărârile bisericești. În Apus se stabilește numărul Tainelor în sinodul tridentin (1545-1563) împotriva protestanților iar în Răsărit într-un sinod din Constantinopole (1638) împotriva mărturisirii lui Chiril Lucaris și în sinodul din Iași (1642), cu ocazia aprobării Mărturisirii Ortodoxe a lui Petru Movilă.

Din motivele amintite, deși nedeclarat formal, numărul de șapte al Tainelor există de la început, cu toată stabilirea lui târzie. Aceasta o dovedește și faptul că acest număr se găsește la diferitele ramuri heterodoxe din Răsărit, care s-au despărțit de Biserică în veacurile V-VII, sunt comunitățile coptă, nestoriană, abisiniană, iacobită și armeană, cât și în Apus înainte de marea schismă.

Speculația teologică a căutat să arate și motivele pentru care Mântuitorul a instituit șapte Taine. Printre aceste motive se numără sfințenia numărului șapte și analogia cu cele șapte daruri ale Duhului Sfânt. Totodată numărul șapte este cel mai corespunzător cu trebuințele Bisericii și ale membrilor ei. Astfel, **cinci Taine** corespund la cinci trebuințe și momente importante ale vieții omului: pentru naștere Botezul, pentru creștere Mirul, pentru hrană Euharistia, pentru vindecare Pocăința, pentru ajutor în caz de boală Maslul; iar pe planul vieții spirituale, Botezul aduce renașterea în Hristos, Mirul sporirea harului, Euharistia hrana duhovnicească, Pocăința și Maslul însănătoșire sub ambele aspecte. Celelalte două Taine răspund la trebuințele vieții sociale: Nunta pentru perpetuarea neamului omenesc și Hirotonia pentru instituirea de conducători bisericești; iar pe plan spiritual, Nunta aduce Bisericii fii, iar Hirotonia părinți.

Firește, această justificare teologică arată însuși temeiul pentru care au fost instituite tocmai șapte Taine, de ce anume e necesar să fie șapte, și mai mult, arată, finalitatea Tainelor, rostul lor în viața omului, dar de ce anume Iisus Hristos a legat harul mântuitor de șapte lucrări anumite, instituind astfel șapte Taine, este o taină a înțelepciunii lui Dumnezeu, care face toate după sfatul voii Sale (Ef 1, 11).

În ce priveşte împărţirea Tainelor, cea mai potrivită este în Taine care se repetă şi Taine care nu se repetă. În prima categorie intră Mirul, Euharistia, Pocăinţa, Nunta şi Maslul; în a doua Botezul şi Hirotonia, la care Andrutsos adaugă şi Mirul.

Temeiul nerepetării unor Taine constă în nerepetarea stării la care se referă unele Taine (Botezul şi Hirotonia) iar după romano-catolici, în caracterul indelebil pe care l-ar imprima în suflet aceste Taine. Despre un caracter indelebil însă nu avem indicii în izvoarele revelaţiei.

5.7.1.7. Ierurgiile

Deosebite de Sfintele Taine sunt ierurgiile. Ele se aseamănă cu Tainele după forma externă şi se săvârşesc uneori împreună cu Tainele, dar se deosebesc de acestea prin chipul şi efectele acţiunii lor. Ierurgiile sunt sfinte lucrări sau slujbe, instituite de Biserică pentru dobândirea ajutorului dumnezeiesc în diferite ocazii. Romano-catolicii le numesc sacramentalii. Cu ierurgiile se ocupă în special liturgica.

Ierurgiile sunt de trei feluri: exorcisme, binecuvântări şi sfinţiri. Exorcismele sunt rugăciuni sau slujbe pentru eliberarea omului şi a lucrurilor de sub stăpânirea sau influenţa demonilor. Binecuvântările sunt rugăciuni de cerere pentru ajutorul dumnezeiesc: Sfinţirile sunt binecuvântări mai solemne, prin care anumite persoane sau lucruri se scot din întrebuinţarea comună şi se destinează scopurilor sfinte.

Deosebirea faţă de Sfintele Taine stă în originea şi acţiunea lor. Tainele sunt instituite de Mântuitorul Însuşi şi lucrează necesar, ierurgiile sunt instituite de Biserică, nu împărtăşesc harul mântuitor, ci ajutor dumnezeiesc în măsură mai redusă şi efectul lor depinde în bună parte de starea celor ce se împărtăşesc din ele. Mai de aproape acţiunea şi efectul lor nu se poate determina. Sigur este că nu sunt numai simboluri ale unor adevăruri şi nici numai feluri de rugăciune, ci că împărtăşesc ajutor divin.

Ierurgiile se întemeiază pe puterea dată de Iisus Hristos Bisericii de a alunga puterile răului şi a ocroti cu ajutorul Său şi persoane şi lucruri şi momente din viaţa omului (Mt 7, 22; 10, 8; Mc 3, 22; 9, 37 şi urm.; 16, 17; 1 Tim 4, 4, 5). Instituind şi săvârşind ierurgiile, Biserica urmează pilda Întemeietorului ei. Însuşi Iisus Hristos a binecuvântat pâinea şi peştele, (Mt 14, 19) şi pe copii (Mt 19, 15), dând poruncă Sf. Apostoli să binecuvinteze casele în care vor fi bine primiţi (Mt 10, 12) şi puterea să alunge demonii (Mt 10, 8).

În baza puterii şi poruncii date de Mântuitorul, Biserica a instituit de timpuriu ierurgiile, fie hotărându-le pozitiv, fie formându-se treptat, fapt despre care avem numeroase mărturii în Sf. Tradiţie.

5.7.2. Taina Botezului

5.7.2.1. Definiţia

Botezul este Taina în care, prin întreita cufundare în apă, în numele Sfintei Treimi, cel ce se botează se curăţă de păcatul strămoşesc şi de toate păcatele făcute până la Botez, se naşte la o nouă viaţă spirituală şi devine membru al Trupului tainic al Domnului[397].

[397] **Catehismul roman**, unind cele de la Ioan 3, 5 cu Ef 5, 26, defineşte Botezul ca „Sacramentul regenerationis per aquam in verbo" (P. II, c. 2, Q. 5).

Catehismul roman, unind cele de la In 3, 5 cu Ef 5, 26, defineşte Botezul ca „Sacramentul regenerationis per aquam in verbo" (P. II, c. 2, Q. 5).

5.7.2.2. Numirile

Sfinţii Părinţi vorbesc în scrierile lor foarte mult despre Botez şi-l numesc în mod felurit. Numirile i s-au dat avându-se în vedere fie partea văzută, fie cea nevăzută, fie ambele împreună.

După partea văzută se numea: **baie**[398], **izvor sfânt**[399], **apă**[400] etc.

După partea nevăzută se numea: **luminare**[401], **Taina luminării**[402], **harismă**[403], **curăţire, sfinţire**[404], **perfecţiune**[405], **renaştere**[406], **renaştere în Dumnezeu**[407], **naştere spirituală**[408], **sigiliul lui Hristos, sigiliul credinţei**[409], **pecete sfântă**[410], **pecete tainică**[411], **spălarea păcatelor**[412], **moartea păcatelor**[413], **iertarea păcatelor**[414], **potopul păcatului, vehicul spre Dumnezeu**[415] etc.

Privit după partea văzută şi nevăzută se numeşte: **baie tainică**[416], **baie mântuitoare**[417], **baia pocăinţei şi a cunoştinţei**[418], **baia renaşterii**[419], **baia vieţii**[420], **apa vieţii veşnice**[421], **Taina apei**[422], **Taina renaşterii noastre**[423] etc.

Sf. Ap. Pavel numeşte Botezul **circumcizie** (Col 2, 11), **mormânt** (Rm 6, 4), **răstignire** (Rm 6, 6), întrucât îl consideră ca o circumcizie spirituală şi ca un act prin care noi ne răstignim şi ne îngropăm împreună cu Hristos pentru a învia împreună cu El la o viaţă nouă.

---

[398] Justin Martirul, **Apol.** I, 62, P.G. 6, 421.
[399] Augustin **De civ. Dei**, XIII, 7, P.L. 41, 381.
[400] Epistola lui Varnava, II, vezi **Scrierile Părinţilor Apostolici**, vol. I, trad. I. Mihălcescu, M. Păslaru şi G. N. Niţu, 1927, p. 67-68.
[401] Clement Alexandrinul, **Pedagogul**, I, 6, P.G. 8, 281.
[402] Grigorie de Nazianz, **Cuv.** 40, 3, P.G. 36, 361.
[403] Clement Alexandrinul, **Pedagogul**, 1, 6, P.G. 8, 281.
[404] Grigore de Nisa, **Marea cuvântare catehetică**, 35, traducere de D. Cristescu şi N. Barbu, Bucureşti 1947, p. 100.
[405] Grigorie de Nazianz, **Cuv.** 40, 3, P.G. 36, 361.
[406] Justin Martirul, **Apol.** I, 61, P.G. 6, 420; Grigore de Nisa, **Catih.** 32, trad. rom., p. 92.
[407] Irineu, **Contra ereziilor**, I, 21, P.G. 7, 657.
[408] Chiril al Ierusalimului, **Procatih.** 16, în trad. de D. Fecioru, Partea I, Bucureşti 1943, p. 53.
[409] Aşezămintele Apostolice, III 16; Vasile cel Mare, **Contra lui Eunomie**, III, 5, P.G. 29, 665.
[410] Chiril Ierus., **Procatih.**, 16, trad. rom., Partea I-a, p. 53.
[411] Chiril Ierus., **Catih.** I, 2, trad. rom., Partea I, p. 59.
[412] Grigore de Nisa, **Cuv. la Botezul Domnului**, P.G. 46, 580.
[413] Vasile cel Mare, **Omilia despre Botez**, P.G. 31, 424.
[414] Augustin, **De bapt.**, V, 21, P.L. 43, 191.
[415] Grigore de Nazianz, Cuv. 40, 3, P.G. 36, 361.
[416] Grigore de Nisa, In lauda Sf. Vasile, P.G. 46, 793.
[417] Justin Martirul, **Dialog cu Trifon**, 13, P.G. 6, 501; Ambrozie, De interpell. David, 4, 14; P.L. 14, 855.
[418] Justin Martirul, **Dialog cu Trifon**, 14, P.G. 6, 504.
[419] Teofil, **Către Autolic**, II, 16, P.G. 6, 1077; Hrisostom, La Isaia..., I 2, P.G. 56, 15.
[420] Aşezămintele Apostolice, II, 7, vezi **Scrierile Părinţilor Apostolici**, vol. II, trad. de I. Mihălcescu, M. Păslaru şi G. N. Niţu, 1928, p. 21.
[421] Ciprian, **Epist.** 63, P.L. 4, 391; Justin Martirul, **Dialog cu Trifon**, 14, P.G. 6, 504.
[422] Tertulian, **De bapt.**, 1, P.L. 1, 1305.
[423] Ilarie Pictavianul, **In Ps.** 63, 11, P.L. 9, 412.

5.7.2.3. Instituirea Tainei Botezului

Botezul este instituit de Mântuitorul Hristos. Instituirea lui a fost însă precedată de o oarecare pregătire şi el este prefigurat prin circumcizie (Col 2, 11) **apă, deluviu şi corabia lui Noe** (1 Ptr 3, 20-21), trecerea prin Marea Roşie (1 Co 10, 2), **norul care conducea pe Evrei în pustie** (1 Co 10, 2), stânca din care a curs apă în deşert (Iş 17, 6; 1 Co 10, 4), Marea de Aramă, **Botezul prozeliţilor, scăldătoarea Vitezda, apa ce a izvorât din coasta Domnului** (In 19, 34), **Botezul lui Ioan** etc. Botezul lui Ioan preînchipuia Botezul creştin, dar el era totodată şi un ritual pregătitor pentru primirea lui Mesia de către Evrei (Mt 3, 11). Botezul lui Ioan, deşi e de la Dumnezeu (In 1, 35; Lc 3, 2-3) şi se săvârşea prin cufundarea în apă ca şi cel creştin, totuşi e inferior Botezului creştin, întrucât prin el nu se conferea Harul.

Protestanţii învaţă că Botezul creştin nu se deosebeşte esenţial de botezul lui Ioan. Luther zicea că Botezul creştin e numai o perfecţionare a botezului lui Ioan.

Este adevărat că şi Domnul sau, mai precis, ucenicii Lui săvârşeau în părţile Iudeei un botez asemănător celui al lui Ioan (In 3, 22, 3, 26; 4, 1-2). Dar acesta era cu totul deosebit de Taina Botezului. Şi acesta ca şi cel al lui Ioan era un botez pregătitor pentru primirea lui Mesia. Referindu-se la acest botez, Sf. Ioan Hrisostom scrie: „Veţi întreba: De ce n-a botezat Mântuitorul Hristos? A spus-o mai înainte Sf. Ioan Botezătorul, când a zis: Acela vă va boteza cu Duhul Sfânt şi cu foc. Dar Duhul Sfânt încă nu fusese dat. Iată pentru ce nu boteza Iisus Hristos. Iar ucenicii Săi botezau numai ca să atragă mulţimea la învăţătura mântuirii... Şi dacă ar întreba cineva, în ce era superior botezul ucenicilor lui Iisus botezului lui Ioan, vom răspunde: Întru nimic, căci şi unul şi altul erau fără Harul Sfântului Duh şi se făcea cu scopul de a aduce la Hristos pe cei ce se botezau"[424].

Cu botezul lui Ioan s-a botezat şi Mântuitorul, nu fiindcă avea nevoie de curăţire, ci ca să-i evidenţieze însemnătatea, ca să împlinească Legea, ca să descopere taina Treimii, ca să ne dea nouă pildă de a ne boteza"[425].

Instituirea Tainei Botezului o face Domnul după învierea din morţi, când S-a arătat Sfinţilor Apostoli şi, trimiţându-i la propovăduire, le-a zis: *„Mergând, învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, învăţându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă şi iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârşitul veacului"* (Mt 28, 19-20). Şi: *„Cel ce va crede şi se va boteza, se va mântui, iar cel ce nu va crede se va osândi"* (Mc 16, 16). De aici se vede că Botezul creştin e instituit pentru toţi oamenii, nu numai pentru evrei, cum era botezul lui Ioan, pentru toate timpurile şi că e necesar pentru mântuire.

Sfinţii Apostoli, înţelegând misiunea ce li s-a încredinţat, săvârşesc Taina Botezului, începând cu ziua Cincizecimii şi anunţă tuturor necesitatea acestei taine pentru mântuire. Înainte de Cincizecime ei nu puteau boteza, pe de o parte pentru că Sf. Duh nu fusese încă trimis în lume spre a continua opera Domnului şi a revărsa Harul asupra oamenilor, iar de pe altă parte, persoana a treia divină nu era îndeajuns de cunoscută de către Sf. Apostoli. Când cei ce erau adunaţi în Ierusalim întreabă ce trebuie să facă pentru a se mântui, Sf. Ap. Petru le răspunde lămurit: *„Pocăiţi-vă. Să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre şi veţi primi darul Duhului Sfânt"* (FA 2, 38).

Teologii romano-catolici nu au o părere unitară cu privire la momentul instituirii Botezului. Unii (ex. Sf. Bernard şi alţii) sunt de părere că Domnul ar fi instituit Botezul în convorbirea cu Nicodim (In 3, 5).

---

[424] **Omilia 29**, la Ev. Ioan, P.G. 59, 167.

[425] **Ioan Damaschin, Dogmatica**, IV, 9, trad. de D. Fecioru, Bucureşti, 1938, p. 251.

Alţii, ex. **Petru Lombardul, Toma de Aquino** ş.a., cred că Domnul a instituit această taină în momentul botezării Sale în Iordan. Părerea aceasta e acceptată de mulţi teologi romano-catolici, dar ea nu e dogmă. Ea a pătruns şi în **Catehismul roman** (p. II, c. 2, q. 20). În sprijinul acestei păreri se invocă faptul că Domnul, cu acea ocazie, a sfinţit firea apelor şi tot atunci s-a manifestat şi Sf. Treime, arătându-se astfel forma în care avea să se săvârşească Botezul. Adepţii acestei păreri invocă între altele şi faptul că, întrucât după acest botez, boteza şi Domnul şi ucenicii, el trebuie să fie momentul instituirii Tainei Botezului. Am spus însă mai sus că botezul săvârşit de Sfinţii Apostoli înainte de Cincizecime nu era o taină, ci numai un ritual; era botezul lui Ioan.

Alţii cred, ca şi noi, că Domnul a instituit Botezul după Înviere, când a dat Sfinţilor Apostoli porunca de a boteza. Alţii (ex. B. Bartmann) caută să împace părerile de mai sus spunând că adevărul se află în toate laolaltă. Fără îndoială că atât Botezul Domnului în Iordan, cât şi învăţătura despre necesitatea Tainei luminării au fost lucruri premergătoare şi pregătitoare pentru Botez, deci ele au o legătură oarecare cu această Taină, dar instituirea propriu-zisă trebuie aşezată în momentul când Domnul dă Sfinţilor Apostoli porunca de a boteza. În acest moment El prescrie toate elementele constitutive ale Botezului.

5.7.2.4. Partea externă

Partea externă a Tainei constă pe de o parte din apă, iar pe de alta din cuvintele rostite cu ocazia săvârşirii lui. Botezul se săvârşeşte întrebuinţându-se apa naturală (de izvor, de râu, de lac, de mare, de ploaie, de gheaţă sau zăpadă topită[426]). Necesitatea apei la săvârşirea Botezului o prescrie Domnul în convorbirea cu Nicodim când spune că „apa şi Duhul" renasc pe om din punct de vedere spiritual (In 3, 5). Sfinţii Apostoli şi primii diaconi aşa au înţeles cuvintele Mântuitorului, de aceea ei săvârşesc Botezul numai cu apă. Sf. Ap. Petru zice: „Poate, oare, cineva să-i oprească de la apa Botezului pe aceştia, care au luat Duhul Sfânt ca noi? Deci a poruncit să fie botezaţi în numele lui Iisus Hristos" (FA 10, 47-48). După ce diaconul Filip l-a binevestit pe Iisus famenului Candachiei, ajungând la o apă, famenul a zis: „Iată apă. Ce mă opreşte ca să nu mă botez... Şi s-au pogorât amândoi în apă, Filip şi famenul, şi l-a botezat" (FA, 8, 36-38).

Necesitatea apei pentru Botez o arată şi Sfinţii Părinţi şi scriitorii bisericeşti. Sf. Ioan Damaschin scrie că Mântuitorul „ne-a dat porunci ca să ne renaştem prin apă şi prin Duh, deoarece prin rugăciune şi prin invocare Sf. Duh pogoară asupra apei. Dar pentru că omul este dublu, din suflet şi din corp, ne-a dat dublă şi curăţirea, prin apă şi prin Duh. Duhul, pe de o parte, reînnoieşte în noi starea după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu; iar apa, pe de altă parte, curăţeşte, prin Harul Duhului, corpul de păcat şi-l eliberează de stricăciune. Apa îndeplineşte icoana morţii, iar Duhul dă arvuna vieţii"[427].

Botezul săvârşit cu alt lichid în afară de apă e nul.

---

[426] Mărt. Ort., I, 103.

[427] Dogma IV, 9, trad. rom., p. 249; vezi şi Justin Martirul, Apol. I, 61, P.G. 6, 420. Apa Botezului trebuie să fie sfinţită. După sfinţire ea nu mai poate fi considerată ca un lucru comun (Grigorie de Nisa, Cuv. la Botezul Domnului, P.G. 46, 581). În Biserica Ortodoxă, apa pentru Botez se sfinţeşte de fiecare dată, înainte de săvârşirea Tainei. În Biserica romano-catolică ea nu se sfinţeşte separat pentru fiecare caz de Botez, ci se sfinţeşte în ajunul Paştilor şi Rusaliilor. Botezul se săvârşeşte cu această apă, iar în lipsă, cu apă binecuvântată după o formulă mai scurtă. Cu toate acestea, Botezul e valid şi dacă se săvârşeşte numai cu apă naturală, nesfinţită. Sf. Părinţi spun, de altfel, că Domnul, prin botezul Său în Iordan, a sfinţit firea apelor. (Sf. Ambrozie, Expositio Ev. sec. Lac. 2, 83, P.L. 15, 1665).

Cuvintele Sf. Ioan Botezătorul, că Botezul creştin va fi „cu Duhul sfânt şi cu foc" (Mt 3, 11) nu exclud apa ca element al acestei taine. Ele nu se referă la materia, ci la efectele Botezului. Ele exprimă ideea că Botezul creştin are efecte superioare botezului lui Ioan şi nicidecum că apa n-ar fi necesară pentru Botez.

Unii eretici (ex. **Gnosticii, Valentin, Catarii** etc.) luând cuvântul foc în sens literal, au introdus focul în ceremonia Botezului. Alţi eretici nu recunosc necesitatea nici a apei, nici a altei materii pentru săvârşirea Botezului. **Maniheii** de ex. considerând materia ca element rău, nu folosesc nici un fel de materie la săvârşirea Botezului. **Socinienii, Metodiştii şi Quakerii** de asemenea nu recunosc necesitatea unei materii speciale pentru Botez. Ei spun că apa Botezului trebuie înţeleasă în sens metaforic, ea însemnând spălarea inimii de răutăţi şi principiul unei vieţi noi. **Luther şi Calvin** învăţau că nu numai apa, ci orice lichid poate servi ca materie a Botezului. Totuşi, mai târziu, Luther a spus că nu e permis a boteza cu alte lichide afară de apă. **Flagelanţii**, în sec. XIII, bazându-se pe textul de la Mt 20, 22-23, pe care-l interpretau greşit, învăţau că sângele este materia Botezului.

5.7.2.5. Întreita cufundare

Botezul se face prin cufundarea întreită în apă. Necesitatea cufundării rezultă din Sf. Scriptură, Sf. Tradiţie şi istorie.

Cuvântul botez sau a boteza (Βάπτισμα, Βαπειςειν) înseamnă în greceşte cufundare şi a cufunda sau a spăla întreg capul. De aici urmează că Domnul, când a trimis pe Sf. Apostoli să boteze, a determinat şi modul cum trebuie făcut Botezul. Adică prin cufundare.

Expresia că „de nu se va naşte cineva din apă... nu va putea să intre în împărăţia lui Dumnezeu" (In 3, 5) iarăşi arată necesitatea cufundării, deoarece ca să te poţi naşte din apă, trebuie să fii în apă, să fii cufundat în apă.

Domnul a fost botezat prin cufundare. Botezul Lui, deşi nu este identic cu Taina Botezului, e, totuşi, un exemplu de modul cum trebuie să ne botezăm şi noi.

Sf. Ap. Pavel aseamănă Botezul cu o baie (Ef 5, 26; Tit 3, 5). Baia presupune însă o cufundare în apă şi o spălare a întregului corp. De aici urmează că şi Botezul trebuie făcut prin cufundare.

De asemenea, Botezul este asemănat şi cu **mormântul Domnului** (Rm 6, 4; Col 2, 12). Aceasta înseamnă că cel ce se botează se îngroapă împreună cu Hristos. Este cufundat şi acoperit de apă aşa după cum şi Hristos, prin îngropare, a fost acoperit în pământ.

Săvârşirea Botezului prin cufundare ne-o arată şi practica Sf. Apostoli şi a urmaşilor lor. Despre diaconul Filip citim, de exemplu, că atunci când a botezat pe eunucul Candachiei, s-a pogorât şi a ieşit din apă (FA 8, 38-39). Aceasta înseamnă că l-a cufundat în apă.

Literatura patristică ne dă nenumărate mărturii că în Biserica veche Botezul se săvârşea prin cufundare. **Sf. Grigore de Nisa**, după ce spune că Botezul e o imitare a îngropării Domnului, adaugă: „Noi nu ne-am îngropat cu adevărat prin Botez, dar apropiindu-ne de apa care, ca pământul, este un element, noi ne ascundem (ne acoperim) în ea, cum s-a ascuns Domnul în pământ"[428].

Cufundarea se făcea, la început, acolo unde se afla apa necesară: la un izvor, la un râu, într-un lac etc. În timpul persecuţiilor, cufundarea se săvârşea chiar în catacombe, iar mai târziu în aşa numitele baptisterii. Azi se face într-un vas anume, numit colimvitră sau cristelniţă.

[428] **Cuv. la Botezul Domnului**, P.G. 46, 585.

Botezul trebuie săvârşit prin cufundarea de trei ori în apă. Can. 50 Apostolic prevede pedeapsa caterisirii pentru clericul care se abate de la această rânduială şi nu ar boteza prin trei cufundări. Cele trei cufundări se fac atât în amintirea îngropării de trei zile a Domnului, cât şi întru pomenirea şi autoritatea fiecărei persoane a Sf. Treimi. Creştinii din Spania, au început, pe la finele sec. VI, să săvârşească Botezul prin o singură cufundare, spre a se deosebi de Arieni. Această practică a fost recunoscută ca validă de sinodul din Toledo (a. 634) şi de papa Grigorie cel Mare. Învăţătura Bisericii romano-catolice de azi este că Botezul e valid şi licit şi dacă e săvârşit printr-o singură cufundare, turnare sau stropire[429]. Regula este însă ca el să se săvârşească prin turnare de trei ori.

5.7.2.6. Practici greşite

Pe lângă cufundare, Botezul se săvârşea în Biserica veche şi prin turnare (vărsare) şi stropire. Aceasta însă numai în mod excepţional, când era vorba de bolnavi (Botezul clinicilor), nu era apă suficientă sau în caz de urgenţă. Unii cred că atât turnarea cât şi stropirea au fost practicate, în unele împrejurări, chiar pe timpul Sf. Apostoli. Sf. Ap. Pavel, de ex., a fost botezat de Anania în casă (FA 9, 18; 22, 16). În această împrejurare pare foarte probabil că Botezul n-a putut fi săvârşit decât prin turnare. Acelaşi lucru se poate spune şi despre Botezul temnicerului, cu toată casa lui (FA 16, 33). Informaţii pozitive despre existenţa şi valoarea Botezului prin turnare, aflăm pe la sfârşitul sec. 1, în **Învăţătura celor doisprezece Apostoli** (cap. 7). Despre validitatea acestui Botez vorbeşte şi Sf. Ciprian[430], Fer. Augustin[431] etc.

Ceea ce a fost excepţie în Biserica veche, a devenit cu timpul (sec. 14) regulă în Biserica romano-catolică.

Cauzele care au dus la înlocuirea cufundării prin turnare par a fi fost mai multe. Cele mai de seamă însă par să fi fost: a) teama de îmbolnăvirea copiilor, mai ales în cazul când Botezul se săvârşea pe timp de iarnă şi b) teama de contaminare a botezatului de diferite boli de piele, întrucât în aceeaşi apă erau botezaţi mai mulţi copii.

Obiceiul de a săvârşi Botezul prin turnare, s-a introdus mai întâi în Biserica apuseană. De aici a fost apoi împrumutat şi de Biserica Ortodoxă din Ardeal. Deşi acest Botez e valid, totuşi, întrucât se practica, în trecut, numai în cazuri excepţionale, ar fi de dorit să se procedeze şi azi la fel. Deci să fie lăsată peste tot la o parte, practica botezării prin turnare şi să fie înlocuită cu cufundarea. Să nu se facă regulă din ceea ce a fost numai excepţie.

Protestanţii şi Metodiştii săvârşesc Botezul mai ales prin stropire. Validitatea acestuia e recunoscută şi de Biserica romano-catolică[432] şi de unii teologi ortodocşi[433]. Practica acestui Botez se bazează pe presupunerea că el ar fi fost săvârşit şi pe timpul Sfinţilor Apostoli, la prima Cincizecime creştină (FA 2, 41). Se crede că nu era posibil, din punct de vedere material ca cele trei mii de suflete încreştinate cu acea ocazie să fi fost botezate prin cufundare. Aceasta este însă numai o presupunere, care nu se poate dovedi pozitiv. Mărturii sigure despre săvârşirea Botezului prin stropire avem numai de la sec. XIV încoace. În acest veac a fost botezată prin stropire, în Lituania, mulţimea ce se convertise la creştinism pe timpul lui Vladislav Iagelon, regele Poloniei.

---

[429] V. Suciu, **Teologia Dogmatică specială.**, vol. II, Blaj 1928, pag. 147.
[430] **Epist. ad Magn.**, 12-13, P.L. 3, 1195, 1196.
[431] **In Ioanis Ev.**, Tract. 80, P.L. 35, 1840.
[432] **Catehismul Tridentin**, P. II, c.2, q. 17.
[433] Macarie, c.c. 420; W. Guettée **Expunerea doctrinei Bisericii creştine ortodoxe**, trad. de Iosif Gheorghian, ed. III, Bucureşti 1901, p. 69 şi 89.

Deşi valid, totuşi acest Botez nu e permis să fie săvârşit decât în cazuri cu totul excepţionale.

5.7.2.7-8. Formula

De partea externă a Botezului se mai ţin şi cuvintele sau formula: „Botează-se robul lui Dumnezeu (N), în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Amin". Aceste cuvinte sunt prescrise de Însuşi Mântuitorul, cu ocazia trimiterii Sfinţilor Apostoli la propovăduire şi botezarea oamenilor. De aceea, pronunţarea lor e absolut necesară pentru validitatea Botezului. Cele trei persoane ale Sfintei Treimi trebuie pomenite fiecare în parte. Nu e suficient să se pomenească numai Sf. Treime, în general. De aceea nu e valid Botezul dacă atunci când se face cufundarea se zice numai: „Botează-se robul lui Dumnezeu (N) în numele Sfintei Treimi"[434].

Din Sf. Scriptură şi din vechile mărturii patristice rezultă că la săvârşirea Botezului trebuie pronunţat aparte numele fiecărei persoane a Sf. Treimi. Dar care erau cuvintele introductive la pomenirea acestor nume nu se spune. De aceea noi nu ne putem pronunţa cu absolută certitudine dacă, de exemplu, în sec I, săvârşitorul Botezului zicea: „**Eu te botez** în numele Tatălui..." sau zicea: „**Botează-se** robul lui Dumnezeu (N) în numele Tatălui...". Prima formulă o aflăm azi în Biserica romano-catolică, unde se rosteşte în limba latină, iar a doua în cea ortodoxă, unde se rosteşte în limba naţională. În prima formulă se evidenţiază rolul preotului săvârşitor al Botezului, în a doua iese la iveală rolul Mântuitorului. Întrucât Biserica Ortodoxă recunoaşte ca valid Botezul săvârşit de Biserica romano-catolică, înseamnă că ea recunoaşte şi validitatea formulei romano-catolice. Formula aceasta e validă întrucât e trinitară şi exprimă credinţa în Sf. Treime, dar e mai puţin corectă ca cea ortodoxă. Ea lasă impresia că preotul e cel care botează şi dă Harul. Or, Harul e o energie necreată ce emană din Dumnezeu şi se împărtăşeşte credincioşilor de Dumnezeu, prin mijlocirea clericilor. Formula ortodoxă tocmai această idee o evidenţiază. Fără îndoială că esenţa formulei, adică amintirea persoanelor Sf. Treimi a fost hotărâtă de Domnul. Dar expresiile: **Botează-se** sau **Eu te botez**... au fost instituite de Biserică, şi probabil chiar de Sfinţii Apostoli. Sfinţii Apostoli ştiau că Harul vine de sus. De aceea probabil că şi în administrarea Botezului vor fi folosit forma pasivă, spre a evidenţia astfel că cel ce se botează primeşte curăţirea de păcat nu de la ei, ci de la Dumnezeu. De aceea, credem că formula ortodoxă e mai veche şi mai corectă. N-ar fi însă exclus ca formula orientală să fi fost determinată şi de tendinţa de a combate pe ereticii care credeau că validitatea Tainei depinde de persoana săvârşitorului, de credinţa şi de moralitatea acestuia. Or, pentru a arăta independenţa validităţii Tainei de persoana săvârşitorului, Sf. Apostoli vor fi folosit forma pasivă. Erezii de acestea au existat chiar şi în timpul Sf. Apostoli, după cum se poate vedea din prima epistolă către Corinteni 1, 11-15.

Cuvintele se rostesc simultan cu întreita cufundare. În acest moment se săvârşeşte şi Taina. **Fer. Augustin** zice: „Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum"[435].

Botezul săvârşit cu formula prin care nu se exprimă persoanele Sf. Treimi nu poate fi recunoscut ca valid. De aceea, Sinoadele au şi prescris rebotezarea tuturor celor ce au fost botezaţi cu o formulă incorectă[436].

---

[434] Vezi **Candela**, 1902, p. 51.
[435] In Ioannis Evangelium, tractatus 80, 3, P.L. 35, 1840.
[436] Can. 19, 1; 95, VI; 8 Laod., 7, II etc.

Dar dacă lucrurile stau astfel, cum se face că Sf. Scriptură vorbeşte despre Botezul **în numele lui Iisus Hristos**, în aşa fel încât arată că şi acesta este valid? (FA 2, 38; 10, 48; 19, 5 etc). Expresia aceasta nu e o formulă de Botez, o formulă din care s-ar exclude numele Tatălui şi al Duhului Sfânt, ci e o expresie ce servea numai ca termen tehnic pentru a indica Botezul instituit de Domnul. O formulă ce servea spre a deosebi Botezul creştin de botezul lui Ioan. Prin ea se arăta că cel ce se botează are credinţa în Mântuitorul. Deci, ea nu e o formulă premergătoare sau paralelă cu formula trinitară. Ea nu o exclude pe aceasta. „A se boteza în Iisus Hristos – zice **Sf. Evloghie Alexandrinul** – înseamnă a se boteza după porunca şi tradiţia lui Iisus Hristos, adică în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh"[437]. Părerea aceasta se întemeiază şi se explică prin cuvintele Sf. Ap. Pavel, rostite către câţiva ucenici din Efes. El îi întreabă pe aceştia dacă au primit pe Duhul Sfânt? Ei răspund că nici nu au auzit de Duhul Sfânt (FA 19, 2). Apostolul îi întreabă apoi: „Dar cu ce Botez v-aţi botezat?" (FA 19, 3). Întrebarea aceasta denotă că Duhul Sfânt era numit în formula Botezului. Auzind Sf. Apostol Pavel că au fost botezaţi numai cu botezul lui Ioan, i-a botezat în numele lui Iisus (FA 19, 5). Ceea ce înseamnă că i-a botezat cu botezul instituit de Iisus Hristos.

8. Biserica noastră, cea romano-catolică şi cea anglicană mai cunosc, pe lângă formula obişnuită, şi o **formulă condiţională**. Ea se foloseşte pentru copiii găsiţi, despre care nu se ştie dacă sunt sau nu botezaţi; apoi pentru copiii născuţi cu figuri alterate (monştri), precum şi pentru cei despre care există îndoieli dacă în acel moment sunt vii sau nu.

În Biserica noastră, formula condiţională, pentru copiii găsiţi este: „Botează-se robul lui Dumnezeu N., **dacă nu este botezat**, în numele Tatălui...". Pentru monştri se întrebuinţează următoarea formulă: „**De este acesta om**, botează-se robul lui Dumnezeu ...". Pentru botezarea celor despre care nu se ştie sigur dacă sunt vii sau nu, avem formula: „**Dacă e viu**, se botează robul lui Dumnezeu...".

5.7.2.9. Efectele Botezului

În momentul în care se săvârşeşte Botezul, în fiinţa celui ce se botează pătrunde Harul, care produce următoarele efecte:

a) Curăţirea de păcatul strămoşesc, iar dacă cel ce se botează e adult, îl curăţeşte şi de toate păcatele personale, săvârşite până la Botez (FA 2, 38; Mc 16, 16).

Botezul şterge şi vina şi pedeapsa pentru păcate, dar el nu nimiceşte şi urmările păcatului strămoşesc, cum sunt înclinarea spre rău, suferinţa etc. Acestea rămân şi în omul botezat, aducându-i aminte de căderea sa şi dându-i ocazia să lupte împotriva lor. Urmările păcatului strămoşesc însă, cum ar fi de exemplu înclinarea spre rău, concupiscenţa, nu au în ele nimic vinovat, atâta timp cât creştinul nu consimte cu ele[438]. Ceea ce înseamnă că nu ele lucrează păcatul în noi, ci noi ne înfăşurăm, prin voia liberă, în legăturile păcatului, care au fost dezlegate prin Botez[439].

---

[437] Citat la A. Comoroşan, **Dogmatica Ortodoxă**, partea specială, 1889, p. 544.

[438] Luteranii învaţă că Botezul acoperă păcatele şi şterge pedeapsa pentru ele, dar nu şi puterea lor. Pentru Zwingli, Botezul e numai un simbol al vieţii noi pe care s-a hotărât s-o înceapă cel botezat. Calvin zice că el este garanţia predestinării şi înfierii. Unii dintre protestanţii mai noi au însă alte păreri cu privire la Botez. Pentru A. B. Bertrand, de exemplu, Botezul nu e decât taina educaţiei. Deci el nu spală păcatul, ci e o mărturie că neofitul „va fi educat în aşa fel încât toată ereditatea să fie transformată". (Vezi N. Chiţescu, *Ortodoxia şi Protestantismul*, publ. în rev. „Ortodoxia", nr. 3/1950, p. 427).

[439] Cf. Marcu Ascetul, **Filocalia I.**

b) Prin Botez ne naştem la o viaţă spirituală (1 In 3, 5). Ne îngropăm împreună cu Hristos ca să înviem împreună cu El la o viaţă nouă. De aceea Sf. Ap. Pavel numeşte Botezul „baia naşterii celei de a doua" (Tit 3, 5). După cum prin prima naştere, cea fizică, Dumnezeu ne dă o viaţă pe care n-am avut-o mai înainte, tot aşa ne dă El şi în cea de a doua naştere, o viaţă nouă spirituală, pe care n-am avut-o mai înainte.

c) Cel renăscut prin Botez devine fiu al lui Dumnezeu şi membru al Trupului tainic al Domnului.

d) Botezul fiind instituit pentru iertarea păcatului strămoşesc, **el nu se repetă.** Acest păcat odată iertat nu mai reînvie în om, aşa că nu e nici un motiv de a repeta taina. În simbolul credinţei mărturisim **un Botez** spre iertarea păcatelor. Sf. Ap. Pavel spune că Botezul e unul, aşa după cum şi Dumnezeu e unul. *„Este un Domn, o credinţă, un botez"* (Ef 4, 5). Despre nerepetarea lui vorbesc şi Sf. Părinţi. **Sf. Ioan Hrisostom** scrie că „prin Botez ne-am îngropat împreună cu Hristos, în moartea Lui. Deci, precum nu este cu putinţă ca Hristos să Se mai răstignească a doua oară, tot aşa nu e cu putinţă să ne botezăm a doua oară"[440].

Pentru nerepetarea Botezului, Teologia romano-catolică a construit teoria **caracterului indelebil.** În Biserica Ortodoxă nu există o atitudine unanimă în această privinţă. Unele documente recunosc caracterul indelebil[441], altele explică nerepetarea Tainei din nerepetarea stării pe care o vizează Botezul, adică din nerepetarea păcatului strămoşesc.

5.7.2.10. Necesitatea lui

Necesitatea Botezului pentru mântuire o neagă, de regulă, ereticii care neagă păcatul strămoşesc, cum sunt **pelagienii, unitarienii** ş.a. Biserica noastră învaţă şi a învăţat totdeauna că Botezul este necesar pentru mântuire. Ea se bazează pe Sf. Scriptură, care prezintă păcatul originar ca pe o realitate ce se transmite în toţi oamenii şi care atrage după sine condamnarea. De această condamnare ne putem scăpa numai eliberându-ne de păcatul originar. Şi cum de acest păcat ne putem elibera numai prin Harul Botezului, urmează că pentru a scăpa de condamnare şi a dobândi mântuirea avem nevoie de Botez. Deci, necesitatea Botezului e impusă de existenţa păcatului strămoşesc. Ideea aceasta o exprimă Domnul în convorbirea cu Nicodim (In 3, 5), precum şi cu ocazia trimiterii Sfinţilor Apostoli la propovăduire, când le zice că numai *„cel ce va crede şi se va boteza se va mântui, iar cel ce nu va crede se va osândi"* (Mc 16, 16).

Dacă Botezul e necesar pentru mântuirea tuturor oamenilor, care e soarta milioanelor de oameni care au trăit înainte de Hristos sau după Hristos, fără a fi botezaţi? Chestiunea aceasta s-a tratat la doctrina despre Biserică. Aici nu mai revenim asupra ei.

În ce priveşte soarta copiilor morţi nebotezaţi nu avem în Biserică o hotărâre oficială generală. Având însă în vedere unele indicaţii din Sf. Scriptură, precum şi unele mărturii din Tradiţie, credem că pruncii morţi nebotezaţi nu pot intra în împărăţia cerurilor, deoarece au păcatul strămoşesc, dar nici nu suferă pedepse pozitive, deoarece nu au păcate personale. Ei sunt lipsiţi numai de fericita vedere a lui Dumnezeu. **Sf. Grigore de Nazianz** scrie: „Iar aceia (care nu se pot împărtăşi de Botez din cauza copilăriei sau a morţii premature), nu se vor împărtăşi de mărire, dar nici nu vor fi chinuiţi de dreptul Judecător, ca unii ce sunt nepecetluiţi, dar fără răutate, ca unii ce au suferit paguba, fără să o cauzeze prin acţiunea lor..."[442]. Patriarhul

[440] Omilia IX, 3 la Epist. către Evrei, P.G. 63, 79.
[441] Vezi **Epist. patr. or.**, Definiţia 16 (trad. de V. Loichiţă, „Candela", 1942-1943).
[442] **Cuv. 40, 23** despre Botez, P. G. 36, 389.

Chiril al Constantinopolului, cu sinodul, a formulat, în 1815, învățătura despre soarta copiilor nebotezați, astfel: „Pruncii care mor nebotezați nu sunt chinuiți, fiind curați de păcate voluntare. De împărăția lui Dumnezeu însă nu se învrednicesc, deoarece n-au fost curățiți prin baia dumnezeiască de pata păcatului strămoșesc și n-au obținut renașterea duhovnicească"[443]. Se înțelege că vina acestei stări o poartă părinții care își lasă copiii să moară nebotezați.

5.7.2.11. Savârșitorul Botezului

Săvârșitorul Botezului este episcopul și preotul. Această orânduire este o orânduire dumnezeiască (Mt 28, 19). Episcopul și preotul, născând pe cei botezați la o viață spirituală, sunt numiți, încă din vechime, **părinți spirituali**.

În caz de nevoie, adică atunci când copilul sau catehumenul e în pericol de moarte și nu se află la îndemână episcop sau preot, Botezul poate fi săvârșit și de diacon, iar în lipsa acestuia și de **mirean**, bărbat sau femeie[444].

În Sfânta Scriptură aflăm cazuri când botezau și diaconii. Diaconul Filip, de exemplu, a botezat pe Simon Magul și pe mulți samarineni (FA 8, 12-13). Tot el a botezat și pe eunucul Candachiei (FA 8, 38).

Sfânta Scriptură pare a cuprinde și cazuri de Botez săvârșite de mireni. Sf. Ap. Pavel a fost botezat în Damasc de „un ucenic anume Anania" (FA 9, 10, 17 urm.). După opinia unora, e probabil că acesta a fost mirean[445]. Apoi, pe vremea când boteza Sf. Ap. Pavel în Corint, existau aici și alte persoane, în afară de el, care săvârșeau Botezul, dar care nu sunt numite cu numele (1 Co 1, 14 urm.). Nu este exclus ca unele din acestea să fi fost mireni. E posibil că, pornind de aici, dar cert este că bazându-se pe ideea de necesitate a Botezului, Biserica a admis, din cele mai vechi timpuri, ca în lipsă de clerici, Botezul să poată fi săvârșit și de mireni[446]. Când zicem mireni, înțelegem creștini laici, fie chiar și unul din părinții copilului. Principiul acesta este admis și de Biserica romano-catolică, dar nu e admis de **calvini**. **Luteranii** vechi îl admiteau, dar unii din cei de azi sunt împotrivă. Biserica romano-catolică merge chiar și mai departe. Ea admite ca, în caz de nevoie, Botezul să fie săvârșit și de un **păgân**, „numai să țină forma Bisericii și să aibă intenția de a face ce face Biserica"[447]. Învățătura aceasta e greșită, deoarece păgânul, fiind în afară de Biserică și nefiind membru al Trupului tainic al Domnului, nu poate integra pe altul în acest Trup. A admite că și păgânul poate săvârși Botezul, în mod valid, înseamnă a face din Botez un act magic. Un act care, fiind îndeplinit, din punct de vedere extern, trebuie să aducă cu sine un efect intern. Or, aceasta e greșeală.

Nimeni nu poate fi săvârșitorul propriului său Botez. Mântuitorul, când trimite pe Sf. Apostoli în lume, le spune să boteze pe alții, nu să se Boteze pe sine (Mt 28, 19).

Botezul e săvârșit numai de o persoană, nu de mai multe.

Botezul săvârșit de eretici poate fi recunoscut de Biserică dacă e săvârșit în numele Sfintei Treimi.

---

[443] Cit. la H. Andrutsos, **Dogm.** 350. nota 3.
[444] Mărt. Ort., I 103.
[445] Cf. B. Bartmann, **Précis de Théologie Dogmatique**, trad. par M. Gautier, tome II, ed. 33, Mulhouse 1938, p. 292.
[446] Vezi Tertulian, **De bapt.**, 17, P.L. 1, 1327-1328; Augustin, Contra epist Parmen., II, 13, 29, P.L. 43, 71; can. 45 al lui Nichifor Mărt.; Mărt. Ort., I, 103.
[447] Sinodul din Florența, **Decretul pentru armeni** cit., la V. Suciu, **op. cit.**, 174.

5.7.2.12. Primitorul

Primitorul sau subiectul Botezului e orice om nebotezat, fie adult, fie copil. Mântuitorul Hristos, când trimite pe Sf. Apostoli la propovăduire, le spune să boteze pe toţi cei care vor crede în El. Şi cum cei care pot crede sunt adulţii, porunca Domnului se referă în primul rînd la aceştia. Dar ea nu exclude pe copii. Sf. Apostoli, îndreptându-se cu propovăduirea numai către adulţi, era natural ca aceştia să se simtă îndemnaţi de a primi Botezul. Însă după ce au fost botezaţi ei, nu era nici o piedică să fie botezaţi şi copiii lor, de educaţia religioasă a cărora avea cine să poarte grijă. Şi, de fapt, din Sf. Scriptură rezultă clar nu numai îndreptăţirea copiilor la Botez, ci şi faptul că înşişi Sf. Apostoli au botezat copii. Acest adevăr ne-a fost transmis prin tradiţie şi el este mărturisit şi practicat de cele trei mari confesiuni creştine: ortodoxă[448], romano-catolică şi protestantă.

Sf. Apostoli cunoşteau învăţătura Domnului, după care nimeni nu se poate mântui fără Botez (In 3, 5). De aceea ei au botezat şi pe copii. Sf. Apostol Pavel zice că după cum prin păcatul lui Adam au fost osândiţi toţi oamenii, aşa prin îndreptarea lui Hristos se îndreaptă toţi (Rm 5, 18). Cum însă îndreptarea nu se poate dobândi fără Botez, urmează că el propovăduieşte necesitatea Botezului pentru toţi oamenii. Deci şi pentru copii. Consecvent acestui principiu, odată cu oamenii mari, el botează şi copii. Botează familii întregi. (1 Co 1, 16; 14, 15, 16, 23). Părerea unora din cei vechi, care erau contra Botezului copiilor, a fost combătută de Sf. Părinţi, ca de ex. de **Irineu**[449], **Grigorie de Nazianz**[450] ş.a. Origen scrie că Biserica a primit de la Apostoli tradiţia de a boteza copiii[451], iar can. 110 al sinodului din Cartagina anatematizează pe cei ce neagă necesitatea Botezului copiilor.

Obiceiul Bisericii vechi de a boteza copiii e mărturisit şi de inscripţiile din catacombe. O inscripţie numeşte **fidelis** (credincioasă, creştină) pe o copilă care a murit la vârsta de nouă luni. O alta numeşte **neophitus** (botezat de curând), pe un copil care a trăit nouăzeci de zile. O alta arată că un copil care a trăit un an, zece luni şi cincisprezece zile, a murit în ziua când a fost botezat[452].

Este adevărat că pedobaptismul nu era general în primele secole, ci se botezau numai copiii ai căror părinţi cereau acest lucru. Şi cum se aflau, pe atunci, destui catehumeni care amânau cât mai mult primirea botezului nu e nici o mirare că se aflau şi destui părinţi care amânau Botezul copiilor, mai ales când aceştia nu erau în pericol de moarte.

Condiţiile ce se cer de la primitorul Botezului sunt: **a)** voinţa de a se boteza, **b)** credinţă şi **c)** căinţă. Aceste condiţii se cer numai de la adulţi, nu şi de la copii, întrucât aceştia nu-şi pot manifesta personal voinţa şi nu au credinţă şi căinţă.

a) Conform poruncii Domnului, Biserica nu sileşte pe nimeni să se boteze. Cel ce vrea să primească această Taină, trebuie să-şi manifeste dorinţa de a o primi. Botezul săvârşit asupra cuiva, împotriva voinţei lui, e nul.

b) De asemenea şi credinţa este absolut necesară pentru primirea Botezului. Domnul zice „cel ce va crede şi se va boteza se va mântui, iar cel ce nu va crede, se va osândi" (Mc 16, 16). Şi cum credinţa vine din auz (Rm 10, 17), Domnul trimite pe Sf. Apostoli să o propovăduiască tuturor oamenilor şi să boteze pe cei ce au primit-o. De aceea, atât pe timpul Sf. Apostoli cât şi după aceea, cei ce doreau să se boteze se pregăteau spre acest scop. Ei erau instruiţi, pe de o

[448] Mărt. Ort., I, 103; **Mărturisirea lui Dositei**, Decr. 16.
[449] **Contra ereziilor**, II, 22, 4, P.G. 7, 784.
[450] Cuv. 40, 17, 28 P.G. 36, 380 şi 400.
[451] La Rom. V, 9, P.G. 14, 1047.
[452] Cf. Arhim. Scriban, **Botezul copiilor**, B.O.R., 1927, p. 733.

parte, să se lepede de superstițiile păgâne, iar pe de alta să cunoască – prin credință – adevărul creștin. Pregătirea aceasta se făcea în timpul postapostolic, prin instituția catehumenatului, durata căruia a variat în decursul vremii, pentru ca să ajungă mai apoi să fie confundată cu ceremoniile Botezului. Dar indiferent de durată, Biserica cere de la cel ce vine la Botez, să aibă credință creștină.

c) A treia condiție e pocăința, adică regretul pentru trecutul păcătos și hotărârea de a se îndrepta. „Pocăiți-vă! – zice Sf. Ap. Petru – și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre și veți primi darul Duhului Sfânt" (FA 2, 38). Biserica a cerut și cere de la cel ce se botează să se lepede de Satana și de toate lucrurile lui și să se împreune cu Hristos. Cere adică să se lepede de voința păcătoasă și să înceapă o viață nouă, după voia Domnului.

Lipsa condițiilor de mai sus împiedică lucrarea Harului. Sf. Ioan Damaschin scrie „cel ce se apropie de Botez cu viclenie, va fi mai degrabă pedepsit decât va folosi"[453].

Copiii primesc Botezul în mod valid și mântuitor și fără a îndeplini personal vreuna din condițiile de mai sus. De la adulți se cer condițiile acestea pentru a da dovadă că s-au lepădat de practicile și credințele anterioare, potrivnice Creștinismului și că astfel nu pun piedică lucrării Harului. Copiii însă au această calitate și fără a îndeplini condițiile respective. Ei nu au nici credințe, nici practici anterioare neconforme creștinismului. Ei nu pot pune vreo piedică Harului. Acesta poate astfel pătrunde în sufletul lor spre a produce efecte binefăcătoare, spre a produce în ei iertarea păcatului strămoșesc.

Iar dacă ar fi vorba de necesitatea acelor condiții și pentru copii, acestea le îndeplinesc **nașii** în locul lor. Aceștia își manifestă intenția de a fi copiii botezați, ei îi aduc la Botez și mărturisesc credința în locul lor și tot ei iau garanția educației religios-morale a finilor lor. Sf. Scriptură ne dă mai multe exemple din care se vede că Dumnezeu mântuiește pe unii pentru credința altora. Astfel, Domnul vindecă pe sluga sutașului din Capernaum pentru credința stăpânului său (Mt 8, 5-13); vindecă pe fiica femeii cananeence pentru credința mamei ei (Mt 15, 22-28); pe fiul lunatic pentru credința tatălui său (Mt 17, 14-18) etc. Despre existența nașilor vorbesc **Tertulian**[454], **Pseudo Dionisie Areopagitul**[455], **Fer. Augustin**[456] etc.

Morții nu pot fi botezați întrucât trupul lor e fără suflet. Or, botezarea cadavrului e fără nici un rost. De asemenea, nu e permis să se boteze nici cei vii pentru morți, deoarece nici o Taină nu poate fi primită decât personal. Obiceiul de a se boteza cei vii pentru morți exista în Corint, pe timpul Sf. Ap. Pavel (1 Co 15, 29). Apostolul nici nu aprobă nici nu dezaprobă acest obicei, ci-l folosește numai ca argument **ad hominem**. Prin el voia să pună în contrazicere pe cei ce negau învierea morților. Voia să le spună că dacă ei nu cred în înviere, de ce se botează pentru morți?

5.7.2.13. Data

Botezul poate fi săvârșit oricând; la orice dată din an și la orice oră din zi sau din noapte (cf. FA 16, 33). Mântuitorul nu a fixat o dată anumită la care să se săvârșească Botezul, ci a cerut numai atât, ca cei ce se botează să fie pregătiți pentru aceasta. Principiul acesta, deși a rămas totdeauna valabil, totuși pentru a se da tainei un fast deosebit, în Biserica veche se preferau:

[453] **Dogm.** IV, 9, trad. rom., 252.
[454] **De bapt.**, 18, P.L. 1, 1330.
[455] **Ierarhia bisericească**, VII, 11; P.G. 3, 568.
[456] **Op. cit.**, p. 456.

Paştile, Rusaliile şi Epifania (Boboteaza), ca zile de săvârşire a Botezului. Atunci se săvârşea Botezul în masă, fără a fi oprită săvârşirea lui şi în alte zile.

5.7.2.14. Botezul sângelui

Mântuitorul aminteşte pe lângă Botezul cu apă şi Botezul cu sânge. Acesta din urmă poate suplini, în anumite cazuri, pe cel dintâi. Domnul zice: *„Oricine care va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi şi Eu pentru el înaintea Tatălui Meu celui din ceruri"* (Mt 10, 32). Şi *„cine îşi va pierde sufletul pentru Mine, îl va afla"* (Mt 16, 25). A-şi pierde viaţa pentru Domnul, mărturisindu-L înaintea oamenilor, înseamnă a suferi voluntar şi din iubire moarte martirică pentru El. Efectul acestei morţi, după cum rezultă din cele de mai sus, este iertarea tuturor păcatelor. Este mântuirea. Deci un efect identic cu efectul Botezului. Efectul fiind identic, şi cauza – adică moartea martirică – trebuie să fie identică cu Botezul. Ea a şi fost numită **Botez al sângelui**.

Această identificare a martiriului cu Botezul a făcut-o Însuşi Domnul, când a zis către fiii lui Zevedei: *„Puteţi oare să beţi paharul pe care-l voi bea Eu şi cu Botezul cu care Mă botez Eu să vă botezaţi? Zic ei: Putem. El le zice: „Cu adevărat paharul Meu veţi bea şi cu Botezul cu care Mă botez Eu, vă veţi boteza"* (Mt 20, 22-23). Botezul despre care se vorbeşte aici nu poate fi botezul pe care l-a primit Domnul de la Ioan, căci acesta era un fapt trecut, ci e moartea Sa pe Cruce. Aşadar, Domnul numeşte Botez şi echivalează cu Botezul, moartea martirică.

Copiii mici, deşi nu au credinţa în Hristos, dacă însă sunt ucişi pentru El şi ei sunt consideraţi botezaţi cu Botezul sângelui. Ei îşi pierd viaţa pentru Domnul. Iar Mântuitorul spune că cine îşi pierde viaţa pentru El, o va afla într-o formă superioară, adică se va mântui (Mt 10, 39; 16, 25). Biserica noastră prăznuieşte la 29 decembrie pe copiii ucişi de Irod, ceea ce înseamnă că îi consideră sfinţi. Dacă sunt sfinţi, înseamnă că au fost botezaţi. Cum însă nu au putut fi botezaţi cu apă, înseamnă că moartea lor e considerată ca un Botez al sângelui.

Sf. Tradiţie conţine foarte multe dovezi din care se vede că moartea martirică este egală cu Botezul; că este un Botez al sângelui. Tertulian scrie: „Noi avem un al doilea Botez, pe cel al sângelui..."[457]. Ciprian spune că acei catehumeni, care mor ca mucenici, nu sunt lipsiţi de Botez. Ei sunt, în acest caz, botezaţi cu Botezul sângelui, care este superior Botezului cu apă. Domnul Însuşi a spus că cei botezaţi cu propriul lor sânge ajung la desăvârşire şi primesc Harul făgăduinţei divine.[458]

5.7.2.15. Botezul dorinţei

Botezul dorinţei. În cazuri cu totul excepţionale, Botezul apei mai poate fi suplinit prin Botezul dorinţei. Acesta constă în iubirea lui Dumnezeu şi dorinţa fierbinte a cuiva de a se boteza, dar nu poate face aceasta din motive de forţă majoră. Exemplu: dacă cineva a fost catehizat şi se pregăteşte de primirea Botezului, dar moare fără de veste, înainte de Botez, unul ca acesta e considerat ca botezat cu Botezul dorinţei.

E drept că în privinţa acestui Botez nu avem o hotărâre solemnă a Bisericii, ceea ce înseamnă că el nu e o dogmă, dar valabilitatea lui a fost recunoscută de Biserică prin practica de a considera ca sfinţi atât pe dreptii Vechiului Testament, cât şi pe catehumenii decedaţi fără de veste, deşi nici unii, nici alţii, nu au fost botezaţi cu apă.

---

[457] De bapt., 16, P.L. 1, 1326.

[458] Epist. 73, 22 către Iubaian, P.L. 3, 1170.

Ca temeiuri scripturistice pentru acest Botez pot fi invocate spusele Sf. Ap. Pavel, care scrie că *„i s-a socotit lui Avraam credința ca dreptate"* (Rm 4, 9). Domnul zice despre femeia păcătoasă, care I-a spălat picioarele cu lacrimi: *„Iertate sunt păcatele ei cele multe, căci mult a iubit"* (Lc 7, 47); iar Sf. Ap. Petru scrie: *„Dragostea acoperă mulțime de păcate"* (1 Ptr 4, 8). Mărturiile Sf. Tradiții despre Botezul dorinței sunt mai puține decât pentru acela al sângelui. Dar ele sunt suficiente pentru a arăta că și unii din Sf. Părinți au asimilat Botezul dorinței cu cel al apei. Ex. **Sf. Ambrozie**, în cuvântarea pe care o ține la moartea lui Valentinian II, mort pe când se afla numai catehumen, spune următoarele: „Aud că vă întristați că n-a primit Taina Botezului. Dar spuneți-mi: ce mai stă în puterea noastră, afară de voință și rugăciune? Totuși de mult el a avut dorința să se boteze, înainte de a veni în Italia și mi-a spus că vrea să-l botez eu în curând, pentru care lucru a și venit la mine. Nu are, dar, Harul pe care l-a dorit? N-a dobândit ceea ce a cerut? De bună seamă că ceea ce a cerut a și dobândit... căci dacă martirii se spală cu propriul lor sânge, pe acesta l-a spălat pietatea și credința sa"[459]. Sf. Ioan Damaschin numără între Botezuri și „Botezul prin pocăință și lacrimi, care este cu adevărat greu"[460]. E adevărat că alți Sf. Părinți și îndeosebi răsăriteni, nu recunosc un Botez al dorinței. **Sf. Grigorie de Nazianz** de exemplu se exprimă împotriva acestuia când scrie: „Dacă ai condamnat pentru asasinat pe cineva numai pentru că a voit să-l săvârșească, ai putea privi ca botezat și pe cel ce a voit să se boteze, fără să o fi făcut. Dacă nu admiți primul lucru, nu înțeleg cum îl admiți pe al doilea. Sau altfel: Dacă îți ajunge, pentru a primi Botezul, dorința după el și astfel judeci și despre mărire, ajungă-ți ție dorința după mărire, ca s-o ai de fapt. Ce pagubă vei avea de nu vei obține mărirea când ai dorința"[461]. Credem însă că acestea sunt păreri personale și nu exprimă spiritul de iubire al Bisericii. E probabil că Sf. Părinți respectivi s-au exprimat astfel ca să confirme cât mai mult valoarea Botezului cu apă și să spulbere credința unora că ar putea fi mântuiți și fără Botez. Se știe că pe vremea aceea erau unii catehumeni care amânau Botezul până pe patul de moarte. Unii ca aceștia se mulțumeau cu dorința de a se boteza și credeau că prin aceasta sunt mântuiți. Or, față de astfel de catehumeni era logic să spună Sf. Grigore de Nazianz și alți Sf. Părinți că dacă se mulțumesc aici pe pământ numai cu dorința Botezului, să se mulțumească și în lumea de dincolo numai cu dorința fericirii.

5.7.3. Taina Mirului

5.7.3.1. Definiția și numirea

Mirul este lucrarea sfântă instituită de Iisus Hristos prin care, ungându-se cu mir sfințit membrele celui botezat și rostindu-se cuvintele rânduite: „Pecetea darului Sfântului Duh. Amin", se împărtășește primitorului harul întăririi și perfecționării vieții duhovnicești începute prin Botez. Mărturisirea Ortodoxă spune: „Precum odinioară Duhul Sfânt s-a pogorât peste Apostoli în chip de foc și a revărsat în ei darurile Sale, așa și acum când preotul unge cu Sfântul Mir pe cel botezat, se revarsă în el, de sus, darurile Sf. Duh. Aceasta se vede din cuvintele pe care preotul trebuie să le rostească la săvârșirea acestei taine: „Pecetea darului

[459] **De obitu Valentiniani consolatio** nr. 51-53, P.L. 16, 1435-1436. **donatistas**, IV, 22, 29, P.L. 43, 173. Vezi și Tertulian, **De bapt.** 18, P.L. 1, 1351; Augustin, **De bapt. contra.**

[460] **Dogmatica**, 9, IV, trad. rom., 251.

[461] **Cuv.** 40, 23, P.G. 35, 389. Vezi și Chiril al Ierusalimului, **Cateh.** III, 10; XIII, 21, trad. rom. p. 96 și 335.

Duhului Sfânt. Amin". Aici, el pare că vorbeşte aşa: „prin ungerea cu acest sfânt Mir se pecetluiesc în tine şi se întăresc darurile Sfântului Duh, pe care tu le primeşti spre întărirea credinţei creştineşti în tine" (I, 104).

În Sf. Scriptură şi la Sfinţii Părinţi, Taina Mirului a primit diferite numiri, avându-se în vedere fie partea ei văzută, fie cea nevăzută şi efectele ei, fie ambele părţi deodată, ca: punerea mâinilor (FA 8, 14-16; Evr 6, 2), ungere, ungere tainică, ungerea mântuirii, Taina ungerii, Taina Duhului, Taina sau împărtăşirea Duhului, simbolul Duhului, întărire, desăvârşire, pecete (sigiliu), pecetea Domnului, pecetea vieţii de veci.

5.7.3.2. Instituirea dumnezeiască şi partea externă

Ca şi celelalte Taine, Sfântul Mir provine de la Mântuitorul, cu toate că în Evanghelii, în Faptele şi Epistolele Apostolilor nu se arată direct instituirea ei de către Iisus Hristos, dar se arată indirect şi suficient aceasta.

Încă profeţii Vechiului Testament prezic o nouă revărsare a Duhului (Iz 35, 25; Ioil 2, 28), iar Mântuitorul făgăduieşte Apostolilor că le va trimite Duhul Sfânt (In 14, 16-17, 26; 15, 13-15; Mt 10, 20; Lc 12, 12; 24, 49; FA 1, 8), care s-a şi pogorât peste ei, la Cincizecime. În această zi se declară, prin Ap. Petru, că Duhul Sfânt s-a revărsat nu numai asupra Apostolilor, ci se revarsă şi asupra tuturor celor ce vor crede, după cuvântul lui Dumnezeu de la profetul Ioil.

Apostolii împărtăşeau Duhul Sfânt celor botezaţi prin punerea mâinilor, practică înlocuită, în curând, şi încă prin Apostoli, cu ungerea cu Sfântul Mir. Creştinilor din Samaria, botezaţi de diaconul Filip, li s-a împărtăşit Taina Mirului de Apostolii Petru şi Ioan, care *„îşi puneau mâinile peste ei şi luau Duh Sfânt"* (FA 8, 15-17); iar cei care primiseră în Efes botezul lui Ioan au fost botezaţi de Sf. Apostol Pavel şi după aceea, punându-şi Pavel mâinile, a venit asupra lor Duhul Sfânt (FA 19, 6).

Învăţătura despre punerea mâinilor stă, în Sf. Scriptură, alături de aceea despre Botez (Evr 6, 2).

Pe lângă punerea mâinilor se întrebuinţa, chiar pe timpul Apostolilor, şi ungerea cu Sf. Mir, ceea ce reiese din 2 Co 1, 21-22 şi 1 In 2, 20, 27: *„Iar Cel ce ne întăreşte pe noi împreună cu voi în Hristos şi ne-a uns pe noi, este Dumnezeu, care ne-a şi pecetluit şi ne-a dat arvuna Duhului în inimile noastre"; „Şi voi ungere aveţi de la Cel Sfânt şi ştiţi toate... şi voi aveţi ungere pe care aţi luat-o de la El şi care rămâne întru voi şi n-aveţi trebuinţă să vă înveţe cineva, ci precum ungerea Lui vă învaţă şi învăţătura aceasta adevărată este şi nu este minciună, rămâneţi întru El, aşa cum v-a învăţat"*. În aceste locuri, deşi se vorbeşte în special despre întărirea internă prin Duhul Sfânt, totuşi cuvintele întărire şi ungere presupun şi o ungere externă prin care se împărtăşeşte harul. Ungerea aceasta cu efecte supranaturale este astfel lucrare harică şi nu poate fi decât o Sfântă Taină. Iar Apostolii punându-şi mâinile sau ungând cu Sf. Mir pe cei botezaţi, făceau aceasta din porunca şi încredinţarea Mântuitorului, fiindcă numai Dumnezeu poate lega împărtăşirea harului de acte sensibile.

Că punerea mâinilor după botez şi ungerea cu Sf. Mir este aceeaşi Taină se adevereşte şi prin aceea că Sf. Părinţi vechi arată ca temeiuri ale Tainei Mirului locurile din Faptele Apostolilor care vorbesc despre punerea mâinilor. Este aceeaşi lucrare mântuitoare în punerea mâinilor şi în ungerea cu Sf. Mir. Acelaşi lucru rezultă şi din canoanele 7 şi 48 ale sinodului din Laodiceea (366) şi din can. 38 al celui din Elvira (306).

Prin urmare, amândouă practicile – şi punerea mâinilor şi ungerea cu Sf. Mir – sunt apostolice. Apostolii au săvârşit această Taină sau sub amândouă formele sau mai întâi prin punerea mâinilor şi apoi, pe măsură ce s-a răspândit Creştinismul, înmulţindu-se comunităţile

creştine şi nemaiputând ajunge Apostolii la ele, prin ungerea cu Sf. Mir. În nici un caz nu se poate presupune că practica prin ungere s-ar fi introdus în timpul postapostolic, căci Biserica n-a introdus şi n-a îngăduit nici o schimbare în cele orânduite de Apostoli; şi chiar dacă s-ar fi încercat vreo schimbare, s-ar fi născut opoziţii, despre care nu-i cu putinţă să n-avem vreo mărturie.

Originea dumnezeiască a Tainei o dovedesc şi numeroasele mărturii ale părinţilor şi scriitorilor bisericeşti. Teofil de Antiohia zice: „Noi de aceea ne şi numim creştini, pentru că am fost unşi cu dumnezeiescul Mir". Tertulian: „După ce am ieşit din baia Botezului, ne ungem cu ungere sfântă, după ritualul vechi, precum şi la preoţie se ungeau cu untdelemn din corn. Ungerea ni se face material, dar ea poartă roade duhovniceşti, după cum şi la Botez cufundarea este un act material, dar roadele sunt duhovniceşti, că suntem curăţiţi de păcate. Apoi vine punerea mâinilor, cu care unindu-se binecuvântarea, se cheamă şi se coboară Sfântul Duh". Sf. Ciprian: „Cel botezat trebuie să fie şi uns, spre a putea deveni prin Mir, adică prin ungere, unsul lui Dumnezeu şi a dobândi harul lui Hristos". Sf. Chiril al Ierusalimului vorbeşte în mai multe rânduri despre Taina Mirului. „Păziţi-vă de a socoti Mirul acesta ca untdelemn de rând, căci precum pâinea Euharistiei, după chemarea Sfântului Duh, nu mai este pâinea obişnuită, ci Trupul lui Iisus Hristos, aşa după chemare, acest Sfânt Mir nu mai este un lucru de rând, ci un dar al lui Iisus Hristos şi al Duhului Sfânt, un dar care, prin prezenţa dumnezeirii Sale, devine real şi eficace. De el ne slujim ca să ungem simbolic fruntea şi organele simţurilor şi în clipa când trupul vostru este uns în chip văzut, sufletul vă este sfinţit prin Sfântul şi de viaţă făcătorul duh... Precum Hristos a ieşit afară după Botez şi după pogorârea Sfântului Duh şi a învins pe diavolul, aşa şi voi, după Botez şi după ungerea tainică fiind înarmaţi cu toate armele Sfântului Duh, vă împotriviţi puterii duşmane şi o învingeţi, zicând: pot toate prin Hristos, care mă mântuieşte". Fer. Ieronim zice: „Oare nu ştii că este practica Bisericii, ca să se pună mâinile peste cei botezaţi şi să se cheme astfel Duhul Sfânt asupra lor? Întrebi, unde stă scris aceasta? Îţi răspund: în Faptele Apostolilor. Şi chiar dacă n-am avea autoritatea Sf. Scripturi, i-ar ţine loc consensul întregii Biserici".

Mărturii asemănătoare se găsesc în Sf. Ambrozie, Fer. Augustin, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Efrem Sirul, Teodoret şi alţii.

Faptul că Sf. Mir este privit ca Taină şi la heterodocşi care s-au despărţit de Biserică în primele veacuri, ca armeni, iacobiţi, nestorieni etc., este încă o dovadă a credinţei Bisericii vechi în originea dumnezeiască a acestei taine.

Numai protestanţii şi sectele lor nu recunosc ungerii cu Sfântul Mir caracterul de Taină. După ei, Apostolii şi-au pus mâinile peste cei botezaţi, nu pentru a săvârşi o Taină care să rămână totdeauna în Biserică, ci pentru a împărţi daruri speciale, ca vorbirea în limbi, facerea de minuni etc. Părerea protestantă este însă, cum s-a văzut, contrară Sf. Scripturi, Sf. Tradiţii şi practicii Bisericii vechi.

5.7.3.3. Partea internă

Harul care se împărtăşeşte prin Taina Mirului este cel care face să crească şi să se întărească viaţa spirituală în cei botezaţi. Precum îndată după naşterea fizică este necesară o serie de factori fizici, ca aer, căldură, lumină, hrană etc., care să întreţină viaţa şi s-o ajute în creştere şi dezvoltare, tot aşa şi în viaţa duhovnicească cel renăscut prin Taina Botezului are nevoie de harul divin pentru menţinerea şi întărirea vieţii spirituale începătoare din el. Botezul naşte în Hristos, dând fiinţa sau existenţa în Hristos, el este uşa de intrare în viaţa

spirituală a Bisericii; mirul dezvoltă şi întăreşte viaţa duhovnicească începută prin Botez, el dă puterea în luptele spirituale şi perfecţionarea în Hristos, personalizând darurile primite prin Botez, adică făcându-le active ca proprietate personală a celui botezat.

Aceste adevăruri explică de ce Taina Mirului este atât de strâns legată de Botez şi de ce, deşi Taine deosebite, trebuie să se împărtăşească imediat după Botez, nu mai târziu.

5.7.3.4. Săvârşirea Tainei

Pentru săvârşirea Tainei Mirului se cere în primul rând Sfântul Mir, care ţine şi locul punerii mâinilor. Sf. Mir se prepară din untdelemn, vin şi 35 diferite aromate, sfinţindu-se numai de către episcopi (după can. 6 al sinodului, din Cartagina, 418, şi pe temeiul Sf. Scripturi, locurile amintite din Faptele Apostolilor). Ceremonia sfinţirii se face în altar, în Joia Patimilor, după ce amestecul a fost fiert, fierberea fiind însoţită de citirea Evangheliei. Amestecul acestor aromate simbolizează bogăţia şi felurimea darurilor Sf. Duh, de care se împărtăşesc primitorii Tainei.

Romano-catolicii prepară Mirul numai din untdelemn şi balsam şi mai discută încă dacă materia Tainei o constituie mirul sau punerea mâinilor.

La săvârşirea Tainei Mirului se unge cel nou botezat cu Sf. Mir în forma crucii şi se rostesc cuvintele: „Pecetea darului Duhului Sfânt. Amin". Ungerea se face în părţile mai însemnate ale trupului şi la organele simţurilor: frunte, ochi, nas, gură, urechi, piept, spate, mâini şi picioare. Practica aceasta este foarte veche. Despre ungerea în chipul crucii amintesc Sf. Ambrozie şi Fer. Augustin. Ungerea frunţii, nărilor şi pieptului e amintită de Sf. Chiril al Ierusalimului; a frunţii, ochilor, urechilor, nărilor şi gurii e atestată de Sinodul al II-lea Ecumenic (can. 7) şi de al IV-lea ecumenic (can. 95), iar a organelor, simţurilor şi părţilor trupului, de Sf. Efrem Sirul. De asemenea şi cuvintele: „Pecetea Darului Duhului Sfânt. Amin", formate după 2 Cor. I: 21-22, şi sunt foarte vechi, probabil de origine apostolică, amintite fiind şi de Sf. Chiril al Ierusalimului şi de Asterie al Amasiei, ca şi de sinoadele al 2-lea şi al 4-lea ecumenic, în can. 7 şi 95.

Practica ungerii organelor simţurilor şi a principalelor părţi ale trupului o au şi armenii, iacobiţii, nestorienii şi copţii, aceasta fiind o dovadă despre vechimea şi generalitatea acestei practici în Biserică. Romano-catolicii ungând cu Sf. Mir numai fruntea, s-au abătut de la practica Bisericii ecumenice. Tot abatere este şi practica dublă, existentă la romano-catolici, adică şi punerea mâinilor şi ungerea, întrucât, după mărturiile sinoadelor al 2-lea şi al 4-lea ecumenic, ca şi după ale Sf. Părinţi, punerea mâinilor a fost înlocuită de timpuriu cu ungerea. Susţinerea unor teologi, că şi ortodocşii ar avea punerea mâinilor, în locul căreia se citeşte o rugăciune înainte de ungere, este atât de fără temei, încât nu merită examinare.

Abatere de acelaşi fel este, la romano-catolici, şi înlocuirea cuvintelor: „Pecetea darului Duhului Sfânt. Amin", cu formula: „Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti", după care urmează o uşoară lovire cu palma a celui miruit, rostindu-se; „pax tecum", aceasta însemnând că, întărit fiind trebuie să rabde totul pentru numele lui Hristos.

Săvârşitorul Tainei Mirului este episcopul şi preotul. Numai sfinţirea Mirului este rezervată celui dintâi.

Despre dreptul preotului de a săvârşi Taina Mirului avem numeroase dovezi vechi, însă nici un loc în care s-ar contesta preotului acest drept, care, de altfel decurge din hirotonie. Căci episcopii „numai prin hirotonie întrec şi sunt superiori preoţilor", zice Sf. Ioan Gură de Aur; iar Ieronim zice: „Ce altceva, afară de hirotonie, face episcopul pe care să n-o facă şi preotul?" Aceasta o adeveresc şi Constituţiile Apostolice: „În privinţa Botezului, tu episcop şi tu preot,

am zis mai înainte şi repetăm şi acum: mai întâi să ungi cu untdelemn, după aceea să botezi şi în urmă să pecetluieşti cu Sf. Mir".

Că preoţii aveau dreptul de a mirui se dovedeşte din existenţa acestei practici la ereziile monofizite, despărţite de Biserică în veacul al V-lea. Rezervarea numai pentru episcop a dreptului de a săvârşi Taina Mirului este o inovaţie, de prin veacul al IX-lea a romano-catolicilor. Patriarhul Fotie mustră pentru aceasta pe apuseni.

Temeiurile invocate de romano-catolici în sprijinul practicii lor sunt:

a) Faptul că diaconul Filip, botezând pe samarineni, nu i-a şi miruit (nu şi-a pus mâinile peste ei, spre împărtăşirea Duhului Sfânt), ci Apostolii au săvârşit Taina Mirului mai târziu.

Romano-catolicii ocolesc însă faptul esenţial: calitatea de diacon a lui Filip. Căci diaconii n-au avut niciodată, nici în trecut nici azi, dreptul de a săvârşi Taina Mirului; iar Filip n-a trecut peste drepturile sale. Sf. Ioan Gură de Aur lămureşte acest lucru: „Pentru ce samarinenii botezându-se n-au primit Duhul Sfânt? Ori pentru că Filip nu li l-a împărtăşit din consideraţie faţă de Sfinţii Apostoli, sau pentru că el însuşi n-avea acest dar, fiind din numărul celor şapte diaconi. Aceasta din urmă pare mai adevărat".

b) Din epistola a 73-a a Sf. Ciprian şi dintr-un comentariu la Faptele Apostolilor al Sf. Ioan Gură de Aur ar reieşi, zic unii, că Taina Mirului era săvârşită numai de episcop. „(Filip n-a împărtăşit pe Duhul Sfânt), căci acest dar era numai al celor doisprezece... aşadar era un privilegiu al Apostolilor. De aceea nu se văd făcând alţii aceasta, ci numai corifeii" (corufa... a)". Dar „praepositi" sau corifei nu sunt numai episcopii, ci şi preoţii în parohiile lor, ca şi episcopii în eparhii. Altfel, Sf. Ioan Gură de Aur s-ar contrazice când spune, în alt loc, că numai prin hirotonie se deosebeşte episcopul de preot.

c) Un text al lui Ieronim, în care se spune că episcopii mergeau din loc în loc, prin eparhiile lor, ca să săvârşească taina mirului pentru cei botezaţi de preoţi sau de diaconi, şi în care se adaugă că acesta se făcea „mai mult pentru cinstirea preoţiei decât pentru că ar fi impus de lege, căci dacă Duhul Sfânt s-ar pogorî numai la rugăciunea episcopului, ar fi de plâns toţi aceia care, fiind botezaţi de preoţi şi de diaconi, în închisori şi în locuri îndepărtate, ar muri înainte de a fi vizitaţi de episcopi". Ultima parte a textului lămureşte totul, stând tocmai împotriva susţinerilor romano-catolice.

Se ştie că în primele veacuri, comunităţile mai mari aveau în fruntea lor câte un episcop, care săvârşea obişnuit toate Tainele. De aici însă nu urmează că preoţii n-aveau dreptul săvârşirii lor, cu excepţia hirotoniei. Din faptul că atunci săvârşeau Tainele mai mult episcopii, romano-catolicii ar trebui să tragă concluzia că preoţii n-aveau dreptul să săvârşească nici o Taină.

De fapt, nici la romano-catolici, preoţii nu sunt, excluşi cu totul de la săvârşirea Tainei Mirului, ca de la hirotonie, ci pot primi învoire specială de la Papă pentru aceasta, fapt prin care se dărâmă toată argumentarea cu privire la privilegiul episcopesc de a împărtăşi Taina Mirului. Cum observă Andrutsos, această inovaţie romano-catolică nu este numai istoriceşte neîntemeiată, dar şi contrazicătoare în sine, „deoarece sau Mirul aparţine **jure divino** episcopilor şi atunci acordarea acestui drept episcopesc de către papa şi preoţilor, este un lucru cât se poate de condamnabil, precum condamnabilă este şi recunoaşterea de către Papă a Mirului acordat de preoţi la aşa-zişii uniţi, sau s-a rezervat episcopilor prin orânduire bisericească, cum cred unii teologi apuseni renumiţi şi atunci preoţii au prin hirotonie puterea de a împărtăşi Mirul".

Primitorii Tainei Mirului sunt toţi cei botezaţi în numele Sfintei Treimi.

Practica Bisericii noastre, de a împărtăşi Taina Mirului imediat după Botez, se întemeiază pe Sfânta Scriptură şi se adevereşte prin Sfânta Tradiţie. Sf. Apostol Pavel împărtăşeşte, prin

punerea mâinilor, pe Duhul Sfânt, îndată după ce a săvârşit Botezul (FA 19, 5-6), şi tot aşa Sf. Apostoli Petru şi Ioan împărtăşesc Taina Mirului celor botezaţi de diaconul Filip îndată ce se află despre botezul lor. Taina Mirului a fost totdeauna, până în evul mediu, unită cu cea a Botezului, aceasta fiind regulă generală, atât în Răsărit, cât şi în Apus. Abia în veacul al 3-lea, romano-catolicii au introdus obiceiul de a mirui la mai mulţi ani după Botez, la vârsta de 12 ani, iar în caz de necesitate, la 7 ani.

Romano-catolicii caută să justifice practica lor prin aceea că primirea cu folos a Tainei ar trebui să fie precedată de cunoaşterea cel puţin sumară a adevărurilor credinţei şi de uzul raţiunii. Ca şi cum Biserica nu şi-ar fi dat seama de aceste lucruri timp de douăsprezece veacuri, trebuind să treacă atâta vreme până să le descopere apusenii şi să rectifice ceea ce au greşit Sf. Apostoli şi Sf. Părinţi... Inovaţia aceasta, cu totul neîntemeiată istoriceşte, nu se poate justifica nelacunar nici chiar din punct de vedere romano-catolic. Căci dacă Tainele lucrează cu necesitate, ex **opere operato**, iar pruncii pot primi harul Botezului, intrând într-o viaţă nouă, nu se poate invoca nici un motiv valabil pentru ce n-ar primi şi harul mirungerii, pentru întărirea şi desăvârşirea vieţii celei noi primite prin Botez. Şi mai departe: „dacă pentru primirea Tainelor este de trebuinţă utilizarea raţiunii, atunci ar trebui amânat şi Botezul, până la o vârstă corespunzătoare. Totuşi, şi romano-catolicii îi botează pe prunci pe baza garanţiei naşilor şi părinţilor, că vor fi crescuţi în spiritul credinţei creştine. Mai mult chiar, ei cer naşi la Confirmaţiune şi anume alţii decât cei de la Botez şi de vârstă potrivită, ca să poată îndruma pe finii lor, ceea ce este o contradicţie flagrantă, căci, sau copiii la şapte ani pot să-şi dea seama – după motivul invocat – de adevărurile de credinţă şi atunci nu mai e nevoie de naşi, sau nu ştiu şi au nevoie de naşi şi atunci nu mai este nevoie să se amâne ungerea cu Sfântul Mir până împlinesc şapte ani, când să se săvârşească îndată după Botez, cum era săvârşit în întreaga Biserică timp de douăsprezece veacuri".

Protestanţii nu recunosc ungerea cu Sfântul Mir, numită la ei tot Confirmaţiune, decât ca simplă ceremonie cu caracter pedagogico-educativ. Ei îndeplinesc această jertfă la vârsta de 14 ani, după învăţarea catehismului şi după un examen în legătură cu acestea. De obicei, Confirmaţiunea se face în ziua întâi a Paştilor.

5.7.4. Dumnezeiasca Euharistie

5.7.4.1. Definiţie şi numiri

Sfânta Euharistie este Taina în care, sub chipul pâinii şi al vinului, se împărtăşeşte credincioşilor însuşi Trupul şi Sângele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor şi spre viaţa de veci, înfăţişându-se totodată, real şi nesângeros, jertfa de pe cruce a Mântuitorului. Astfel, Sfânta Euharistie are caracter dublu, şi de Taină şi de Jertfă.

Mărturisirea Ortodoxă învaţă astfel despre fiinţa, noţiunea şi însemnătatea Euharistiei: „Sf. Euharistie este Trupul şi Sângele Domnului nostru Iisus Hristos, sub chipul pâinii şi al vinului, în care în adevăr şi în realitate se află Iisus Hristos. Această Taină covârşeşte pe toate celelalte şi mai mult decât ele ajută la mântuirea noastră. Căci în această Taină se descoperă şi se arată credincioşilor tot harul şi bunătatea Domnului nostru Iisus Hristos... Această Taină se aduce de asemenea, ca Jertfă pentru toţi dreptcredincioşii, pentru cei vii şi pentru cei morţi în nădejdea învierii şi a vieţii veşnice. Jertfă care nu se va sfârşi până la judecata cea de pe urmă... Această „Taină milostiveşte şi îndură pe Dumnezeu pentru păcatele oamenilor, vii şi morţi" (I, 106, 107).

Diferitele numiri care s-au dat acestei Taine exprimă diferite aspecte ale ei şi stau în legătură cu instituirea, fiinţa, însemnătatea, săvârşirea, scopul sau efectele ei, scoţându-i în relief fie caracterul de Taină, fie pe acela de Jertfă. Euharistie εὐχαριστία = mulţumire) se numeşte pentru că la instituire, la Cina cea de Taină, Domnul a mulţumit lui Dumnezeu Tatăl, înainte de a frânge pâinea şi a o da Apostolilor şi pentru că este şi jertfă de mulţumire a Bisericii. Tot aşa, numirea de binecuvântare (εὐλογία) se referă la faptul binecuvântării pâinii şi a vinului de către Domnul, la Cina cea de Taină, înainte de a fi date Apostolilor (Mt 26, 27). Cuminecătură, comuniune, unire (χοινονία, νωσις) se numeşte pentru că uneşte pe credincioşi cu Iisus Hristos şi între ei. Alte numiri sunt: cina Domnului (1 Co 10, 17-21), Cina cea de taină şi dumnezeiască, masa Domnului (1 Co 11, 20), masa lui Hristos, masa sfântă, Taina altarului, pâinea Domnului, pâinea lui Dumnezeu, pâinea cerească, pâinea spre fiinţă, paharul binecuvântării, paharul vieţii, paharul mântuirii, Trupul lui Hristos, trupul Domnului, Trupul Sfânt, Sângele lui Hristos, sânge preţios, Sfintele şi dumnezeieştile şi înfricoşatele Taine, Jertfă sfântă, tainică, înţelegătoare etc.

5.7.4.2. Însemnătatea Sf. Euharistii

Sfânta şi dumnezeiasca Euharistie este cea mai însemnată dintre Taine. Prin trei însuşiri covârşeşte ea pe toate celelalte Taine:

a) Cu mult mai mult decât celelalte Taine, Sf. Euharistie depăşeşte puterea de înţelegere naturală. Nici în celelalte Taine nu se poate pricepe cum elementul spiritual se uneşte cu cel material şi cum lucrează prin acesta, dar totuşi nu se petrece nici o schimbare a elementului material în sine; dar în Sf. Euharistie, deşi simţurile nu observă nici o schimbare, pâinea şi vinul se prefac în Trupul şi Sângele Domnului. În privinţa adâncimii misterului, Sf. Euharistie stă alături de Sfânta Treime şi de întruparea Cuvântului. Acestea sunt cele mai mari şi mai nepătrunse taine ale credinţei creştine, taine strâns legate între ele. Căci Sf. Treime se face deplin cunoscută lumii prin întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, iar Sfânta Euharistie actualizează până la sfârşitul veacurilor jertfa mântuitoare, unind pe oameni de Dumnezeu întrupat şi îndumnezeindu-i. În aceste trei mistere se rezumă şi se concentrează tot creştinismul.

b) Prin celelalte Taine se împărtăşeşte harul divin, dar prin Sfânta Euharistie se dă nu numai harul, ci însuşi izvorul harului, Iisus Hristos, cu care credinciosul se uneşte în chip mistic.

c) Sfânta Euharistie nu este numai o Taină, ci şi Jertfa nesângeroasă, adusă lui Dumnezeu, Jertfa trupului şi sângelui lui Iisus Hristos.

5.7.4.3. Fiinţa ei: A. instituirea, B. partea văzută, C. partea nevăzută, D. prezenţa reală, E. fiinţa Sfintei Euharistii.

A) Instituirea dumnezeiască

Pentru primirea marii Taine a Euharistiei Mântuitorul i-a pregătit din vreme pe oameni şi apoi a aşezat-o, la Cina cea de Taină, cu o zi înainte de Paştile iudaice şi la începutul patimilor Sale. Promisiunea instituirii Tainei e relatată de Evanghelistul Ioan. Mântuitorul, după ce săturase în chip minunat mulţimea şi după ce aceasta, văzând minunea, voia să-L proclame împărat, ţinu o cuvântâre despre pâinea cea cerească, arătând cu claritate necesitatea ca oamenii să se împărtăşească cu Trupul şi Sângele Său, ca să poată ajunge în viaţa cea veşnică.

„Eu sunt pâinea vieţii; cine vine la Mine nu va flămânzi şi cine crede în Mine nu va înseta niciodată... Amin, amin, grăiesc vouă: cel ce crede în Mine are viaţă veşnică. Eu sunt pâinea vieţii. Părinţii voştri au mâncat mană în pustie şi au murit. Pâinea ce se pogoară din cer este aceea, din care, dacă mănâncă cineva, nu mai moare. Eu sunt pâinea cea vie, care s-a pogorât din cer. Cine mănâncă din pâinea aceasta, viu va fi în veci. Iar pâinea pe care Eu voi da-o este Trupul Meu, pe care îl voi da pentru viaţa lumii... Amin, amin, grăiesc vouă, de nu veţi mânca Trupul Fiului Omului şi nu veţi bea Sângele Lui, nu veţi avea viaţă întru voi. Cel ce mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu are viaţă veşnică şi Eu îl voi învia în ziua cea de apoi. Căci Trupul Meu este adevărată mâncare şi Sângele Meu adevărată băutură. Cel ce mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu rămâne întru Mine şi Eu întru El" (In 6, 34, 47-51, 53-56).

Instituirea Sfintei Euharistii la Cina cea de taină este istorisită de Evangheliştii sinoptici astfel: *„Iar pe când mâncau ucenicii, Iisus luând pâine, a binecuvântat, a frânt şi dând ucenicilor, a zis: luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul Meu. Şi luând şi paharul şi mulţumind, le-a dat, zicând: beţi dintru acesta toţi; acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, carele pentru mulţi se varsă, spre iertarea păcatelor"* (Mt 26, 26-28; Mc 14, 22-24; Lc 22, 17-20). Despre instituirea Sfintei Euharistii, Sf. Apostol Pavel spune Corintenilor: *„De la Domnul am primit ceea ce am dat vouă: cum că Domnul Iisus, în noaptea în care a fost prins, a luat pâine şi după ce a mulţumit, a frânt-o şi a zis: acesta este Trupul Meu, care se frânge pentru voi. Aceasta s-o faceţi pentru pomenirea Mea. Asemenea şi paharul pentru cină, zicând: acest pahar este Legea cea nouă întru sângele Meu. Aceasta s-o faceţi ori de câte ori veţi bea spre pomenirea Mea. Pentru că, de câte ori mâncaţi această pâine şi beţi acest pahar, moartea Domnului vestiţi, până la venirea Lui"* (1 Co 11, 23-26). Sfânta Euharistie a fost aşadar instituită pentru totdeauna, săvârşindu-se întru pomenirea Domnului şi pentru iertarea păcatelor, până la a doua venire a Lui (Lc 22, 19; 1 Co 11, 24-26).

Instituirea dumnezeiască a Sfintei Euharistii este atât de precisă şi necontestabilă, încât şi protestanţii s-au văzut siliţi să recunoască Sfânta Euharistie ca Taină aşezată de Însuşi Iisus Hristos.

B. Partea văzută a Sf. Euharistii. După învăţătura Bisericii noastre, la săvârşirea Sfintei Euharistii se întrebuinţează pâine şi vin, care se sfinţesc la Sf. Liturghie, prin invocarea Duhului Sfânt. Pâinea trebuie să fie de grâu curat şi dospită, iar vinul din struguri, curat şi amestecat cu puţină apă (Mărt. Ort. I, 107).

După Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie, întrebuinţarea pâinii dospite este singura practică îndreptăţită şi adevărată. Căci instituirea Sfintei Euharistii s-a făcut cu pâine dospită şi cu acest fel de pâine s-a săvârşit această Taină în toată Biserica, în primele veacuri, aşa cum se practică şi astăzi în Biserica Ortodoxă.

Practica romano-catolicilor de a întrebuinţa azimă în loc de pâine dospită, este o inovaţie fără temei, nici scripturistic, nici tradiţional. Ea s-a introdus târziu, în veacul al VII-lea, în Spania, în al VIII-lea în Anglia, în al IX-lea în Germania, generalizându-se în Apus abia în veacul al XI-lea. În veacul al IX-lea, răsăritenii nici nu ştiau de ea, căci Fotie n-o înşiră între abaterile papale de la ecumenicitatea creştină. Abia în veacul al XI-lea se cunoaşte şi în Răsărit şi Mihail Cerularie îi acuză pe apuseni de introducerea acestei inovaţii. Mai târziu, în sinodul unionist de la Florenţa se admite întrebuinţarea atât a pâinii dospite, cât şi a azimei.

Temeiul dogmatic al practicii ecumenice ortodoxe, cu pâine dospită, îl constituie modul serbării Paştilor de către Mântuitorul, când a instituit Taina Sfintei Euharistii.

La Cina cea de taină, Mântuitorul n-a serbat Paştele iudaic, căci încă nu era vremea acestuia, ci un Paşte deosebit, deci pâinea euharistică a fost pâine dospită, nu azimă. Romano-catolicii susţin că Mântuitorul a serbat Paştele iudaic, în perioada în care nu se mânca decât azimă, aşa că pâinea euharistică a fost azimă.

Interpretarea şi practica romano-catolică se sprijină îndeosebi pe evangheliile sinoptice, după care s-ar părea că Mântuitorul a serbat, la Cina cea de taină, Paştele iudaic. Dar Evanghelistul Ioan spune precis că Iisus Hristos a fost judecat şi răstignit înainte de Paşti. Contrazicerea dintre sinoptici şi Ioan este numai aparentă şi ea dispare printr-o mai atentă examinare.

După Iş 12, 5; Lv 23, 5; Nm 9, 1; Dt 16, 1, serbarea Paştilor, adică înjunghierea mielului pascal se făcea în seara zilei de 14 Nisan, iar zilele azimelor începeau cu 15 Nisan şi ţineau 7 zile, adică până la 21 Nisan. Evangheliştii sinoptici (Mt 26, 17-19; Mc 14, 12-16; Lc 22, 7-13) numără cu totul 8 zile de azime, socotind printre acestea şi ziua de 14 Nisan, în seara căreia se serbau Paştile. Despre 8 zile de azime vorbeşte şi Iosif Flaviu. Sinopticii pun aşadar Paştile în întâia zi a azimelor. După ei, ziua de 14 Nisan fiind zi de azimă, iar ziua după obiceiul iudaic începe cu seara zilei precedente, adică din seara de 13 Nisan, înseamnă că Paştile, care se serbau în seara de 14 Nisan, nu erau la începutul zilelor azimelor, ci în cursul lor. Astfel, întâia zi de azime, în care, după sinoptici, a avut loc Cina cea de taină şi instituirea Euharistiei, nu era ziua de Paşti, ci ziua dinaintea Paştilor. Tocmai aceasta o spune şi Evanghelistul Ioan, când pune Cina cea de taină *„o zi înainte de Paşti"* (13, 1). Deci, seara de 13 Nisan, când, după sinoptici, a fost Cina cea de taină, era începutul zilelor de azimă, dar nu era ziua de Paşti, aşa că Mântuitorul n-a serbat Paştele iudaic şi n-a mâncat, la cină, azimă. Astfel, se armonizează întru totul istorisirea sinopticilor cu cea a lui Ioan, care ne spune precis că, a doua zi după ce a fost prins, Iisus a fost adus de dimineaţă la Pilat, *„iar iudeii n-au intrat în pretoriu* – care era instituţie păgână –, *ca să nu se spurce, ci să mănânce Paştile"* (18, 28). Prin urmare, a doua zi după Cina cea de taină, iudeii încă nu mâncaseră Paştile, deci încă nu sosise această sărbătoare, la care urma să se mănânce azimă. Tot Ioan ne spune că judecata lui Iisus s-a ţinut în Vinerea Paştilor, la ceasul al 6-lea (la amiază). Aparenta contrazicere dintre sinoptici şi Ioan rezultă din nebăgarea de seamă că cei dintâi vorbesc despre zilele azimelor, iar cel din urmă despre Paşti, începutul cărora nu coincide cu începutul zilelor de azimă.

Alte consideraţii şi amănunte relatate de Evanghelişti dovedesc de asemenea că Cina cea de taină a fost în seara zilei de 13 Nisan şi că la ea nu s-a mâncat azimă. Cu şase zile înainte de Paşti, Iisus se afla în Betania, în casa lui Simon Leprosul, unde Maria, sora lui Lazăr, i-a uns picioarele cu mir de nard (In 12, 1). Cu o zi înainte de aceasta fusese în Ierihon, în casa lui Zaheu, de unde a plecat după masă, la Betania. A doua zi după sosirea în Betania, zi care, după tradiţia bisericească, a fost Duminică, Iisus a intrat triumfal în Ierusalim. Deci, ziua şederii Sale în Betania a fost sâmbătă, cu şase zile înainte de Paşti, deci 8 Nisan. De aici până la Paşti, evenimentele se pot plasa cu precizie. Duminică, 9 Nisan, Iisus intră triumfal în Ierusalim. Luni, 10 Nisan, alungă a doua oară pe negustori din templu. Marţi, 11 Nisan, blestemă smochinul în drumul de la Betania, unde se retrăsese peste noapte, spre Ierusalim. Miercuri, 12 Nisan, are dispute cu fariseii şi saducheii, lămureşte care este cea mare poruncă din Lege, mustră pe cărturari şi pe farisei, prezice dărâmarea Ierusalimului şi venirea Sa a doua, iar ucenicilor le spune: *„Ştiţi că peste două zile vor fi Paştile şi Fiul Omului va fi dat să se răstignească"* (Mt 26, 2). Dacă peste două zile erau Paştile, înseamnă că atunci Paştile au fost sâmbăta, adică mai exact vineri seara. În acea vineri, Mântuitorul a fost osândit şi răstignit, după ce în ziua precedentă, adică joi seara, luase Cina cea de taină cu Apostolii. Şi atunci nu erau Paştile, ca să se mănânce azimă.

Dacă sinopticii spun că Iisus a trimis pe Petru şi pe Ioan *„ca să pregătească Paştile"*, aceasta nu înseamnă că s-ar fi junghiat mielul pascal, adică că s-ar fi serbat Paştele iudaic, – ceea ce Evangheliştii ar fi notat desigur –, ci pregătirea a constat, după prescripţiile Legii (Evr 12, 15; 13, 37), în îndepărtarea prisosului de pâine dospită, afară de aceea care urma să se mănânce în

seara aceea şi a doua zi la prânz. După Mişna, capii de familie căutau, în seara de 13 Nisan, cu lumânarea aprinsă în toată casa, ca să nu rămână nimic dospit pentru Paşti. Aceasta înseamnă pregătirea de Paşti, şi astfel de pregătire au făcut Apostolii, dar în seara aceea se mânca pâine dospită, nu azimă. În nici un caz azima nu se mânca înainte de înjunghierea mielului pascal. Dacă Mântuitorul a serbat, în seara de 13 Nisan, Cina cea de taină, aceasta n-a fost Paştele iudaic şi n-a mâncat atunci azimă.

Dacă Iisus ar fi serbat la Cina cea de taină Paştele iudaic, masa aceea ar fi trebuit să fie numită Paşti (πάσχα) dar ea e numită cină (δεῖπνον), iar pâinea de la ea este pâine dospită (ἄρτος), nu azimă (ἄζυμον).

Alte amănunte dovedesc acelaşi lucru, anume că la Cina cea de taină nu s-a serbat Paştele iudaic. Spălarea picioarelor ucenicilor nu s-ar fi putut face la această cină dacă ea ar fi fost împreunată cu serbarea paştilor, căci la Paşti toţi trebuiau să-şi ţină încălţămintele în picioare, având mijlocul încins şi toiag în mână, gata de călătorie.

Iuda Iscarioteanul încinge în blid, de unde rezultă că la masă, afară de miel fript, azimă şi buruieni amare, era şi mâncare lichidă, lucru neîngăduit la Paşti. Abia mai târziu apar la Paşti şi alte bucate.

După obiceiul iudaic, nimeni nu părăsea casa în care a mâncat Paştile, până a doua zi dimineaţă. Dar Iuda pleacă de la Cină, noaptea. Aceasta înseamnă că atunci nu erau Paştile. Mai mult, Apostolii cred că Iuda se duce să cumpere cele ce ar mai fi fost de trebuinţă pentru praznic (In 13, 29), ceea ce înseamnă iarăşi că Paştile nu sosiseră încă.

În noaptea aceea nu erau Paşti şi pentru că Mântuitorul iese cu ucenicii de la Cină şi merge în grădina Ghetsimani, în care vin să-L prindă slujitori ai templului, printre care se găseau şi alte multe persoane înarmate. Dar în zilele de sâmbătă şi în sărbători, iudeii nu purtau arme, decât pentru a se apăra atacaţi fiind.

Acelaşi lucru îl dovedesc procesul şi răstignirea lui Iisus. Căci în sărbători nu se puteau intenta procese şi nici continua cele începute. Tot aşa şi eliberarea lui Varnava, după un obicei iudaic de a se slobozi de Paşti un deţinut, arată că încă nu erau Paştile în acea vineri.

Vinerea patimilor şi a morţii Mântuitorului a fost zi de lucru, ajun de Paşti. Aceasta se vede şi din aceea că Simon Cirineanul, cel silit să ducă crucea spre Golgota, se întorcea de la lucrul câmpului; iar femeile mironosiţe pregătesc în seara acelei zile aromate, ştiind că Domnul a fost înmormântat şi nu pot merge la mormânt a doua zi, sâmbătă, ci numai a treia zi dis-de-dimineaţă.

Însuşi rostul Sfintei Euharistii cere să se fi instituit cu pâine dospită. Sfânta Euharistie este aşezată pentru toţi oamenii, şi iudei şi păgâni, şi pentru totdeauna, având să se împărtăşească în orice timp, nu numai la Paşti. Din aceste motive e firesc să se săvârşească nu cu pâine obişnuită numai la iudei şi numai la Paşti, ci cu pâine obişnuită în întrebuinţarea tuturor oamenilor.

Practica Bisericii primare a fost cu pâine dospită. Faptele Apostolilor (2, 42-46; 20, 7) şi Sf. Apostol Pavel (1 Co 10, 16; 11, 21), vorbind despre Cuminecătură, numesc pâinea euharistică ἄρτος = pâine dospită, nu ἄζυμον = azimă. De altfel, primii creştini fiind în cea mai mare parte dintre iudei, care nu erau obişnuiţi cu azimă decât şapte zile pe an, la paşti, n-ar fi primit să se împărtăşească cu azimă în fiecare zi.

În Biserica primară mai ales, ca şi mai târziu, pâinea pentru săvârşirea Sf. Euharistii se lua din aceea adusă ca prinos de creştini la biserică, iar ea era pâinea obişnuită în casele lor, adică pâine de grâu dospită.

Din analogia dintre Paştile Vechiului Testament şi cel al Noului Testament nu rezultă nimic în sprijinul întrebuinţării azimei. Căci dacă la paştile Legii vechi se întrebuinţează

azimă, nu înseamnă că aşa trebuie să fie şi la Paştile Legii noi. Sinodul Apostolic a precizat ce anume rămâne obligatoriu şi pentru creştini, din Legea mozaică, dar printre obligaţii nu se înşiră păstrarea azimei la Sf. Euharistie. Astfel, desfiinţarea folosirii azimelor la Sfânta Împărtăşire poate fi considerată ca o hotărâre a Sinodului Apostolic.

Istoria confirmă strălucit practica Bisericii Ortodoxe. La vechii scriitori bisericeşti, pâinea euharistică niciodată nu-i numită azimă, ci pâine obişnuită şi pâine dospită, ca la Sf. Justin Martirul, Sf. Irineu, Sf. Ambrozie, Sf. Chiril al Ierusalimului. Numai unii eretici iudaizanţi, ca ebioniţii, cum ne spune Sf. Epifanie, săvârşeau Euharistia cu azimă şi cu apă, arătând tocmai că nu aceasta era practica Bisericii ecumenice.

Chiar în Apus sunt papi care poruncesc să se săvârşească Sf. Euharistie cu pâine dospită, ca Inocenţiu I († 417). Încercarea papei Siriciu († 398) de a desfiinţa datina cu pâine dospită arată tocmai existenţa acestei practici la apuseni, care nu se înlocuieşte general şi oficial cu cea a azimei decât în veacul al XI-lea.

Practica armenilor, de a săvârşi Sf. Euharistie cu azimă, nu aduce nimic în sprijinul practicii romano-catolice, căci ea s-a introdus la armeni după despărţirea lor de Biserica ecumenică, voind să ilustreze prin aceasta principiul eretic monofizit. Armenii nu dospesc frământătura pâinii euharistice şi nu pun apă în vinul euharistic, pentru ca să nu simbolizeze prin aceasta cele două firi din persoana lui Iisus Hristos.

Din toate acestea rezultă limpede şi indubitabilă concluzia că, la Cina cea de taină, Mântuitorul n-a serbat paştele iudaic şi, instituind atunci Sf. Euharistie, n-a întrebuinţat azimă, ci pâine dospită. Astfel, practica Bisericii ortodoxe este cea adevărată, practica instituită de Mântuitorul şi păstrată fără ştirbire de Biserica Ortodoxă.

Al doilea element euharistic este vinul curat din struguri, în care, la proscomidie, se toarnă şi puţină apă. Aşa îl întrebuinţează Biserica ortodoxă şi romano-catolică. În vechime, din motive de rău înţeleasă abstinenţă, ebioniţii şi apoi encratiţii, ca să nu guste niciodată vin, săvârşeau Sfânta Euharistie numai cu apă. Armenii întrebuinţează numai vin, fără apă, iar protestanţii afirmă că e indiferent dacă se amestecă vinul cu apă sau nu.

Practica amestecării vinului cu apă, referindu-se la curgerea sângelui şi apei din coasta străpunsă a Mântuitorului (In 19, 34), datează din primele veacuri şi este desigur de origine apostolică, dând mărturie despre ea vechii părinţi bisericeşti şi poruncind-o sinoadele, ca cel din Cartagina (397) în can. 23 şi 5-6-lea ecumenic în can. 32.

Şi Mântuitorul a întrebuinţat la Cina cea de taină vin amestecat cu apă, după obiceiul palestinian.

Sf. Justin Martirul numeşte al doilea element euharistic **amestecare, băutură amestecată** (χρᾶμα), fiind vin amestecat cu apă. Sf. Irineu zice: „Atunci când paharul amestecat şi pâinea frântă primesc cuvântul lui Dumnezeu, se face Euharistia, Trupul şi Sângele lui Hristos". Sf. Ambrozie zice de asemenea: „înainte de sfinţire, potirul este plin cu vin şi cu apă, dar după ce lucrează cuvintele lui Hristos, se face Sângele lui Hristos, prin care s-a răscumpărat lumea". După Sf. Ciprian, amestecarea vinului cu apă înseamnă unirea poporului cu Hristos. Constituţiunile Apostolice (cart. 8, c. 12), spun: „în asemenea mod luând Iisus potirul cu vin amestecat cu apă şi sfinţindu-l, l-a dat Apostolilor Săi, zicând: beţi dintru acesta toţi". Sinodul din Cartagina şi cel trulan consideră practica amestecării ca predanie de la Însuşi Mântuitorul: „...şi el (Sf. Ioan Gură de Aur) a transmis Bisericii încredinţate conducerii sale pastorale datina de a adăuga la vin apă, pentru aducerea jertfei celei fără de sânge, ca aducere aminte de sângele amestecat cu apă, care a curs din coasta Răscumpărătorului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos Dumnezeu, pentru reînvierea lumii şi răscumpărarea păcatelor. Şi în toate bisericile în care au strălucit luminători duhovniceşti, s-a păstrat rânduiala aceasta predată de Dumnezeu

Însuşi, căci şi Sf. Iacob, fratele după trup al lui Hristos Dumnezeu, care a stat cel dintâi pe scaunul bisericii din Ierusalim şi Vasile, arhiepiscopul bisericii din Cezareea, al cărui nume s-a răspândit peste tot pământul, dându-ne în scris tainica şi sfinţita lucrare, puseră, în dumnezeiasca Liturghie, ca vinul să se amestece în potir cu apă..." (can. 32 al sinodului trulan).

Împotriva encratiţilor şi a altor eretici de acest fel, lămuritoare sunt cuvintele Sf. Ioan Gură de Aur: „Deoarece unii întrebuinţează apă la săvârşirea Tainei, pentru aceea, ca să se arate că El (Iisus) la instituirea Tainei a întrebuinţat vin..., de aceea zice: din rodul viţei de vie (Mt 26, 29; Mc 14, 25); iar viţa de vie produce vin şi nu apă".

Sfânta Euharistie se săvârşeşte exclusiv în cadrul Sfintei Liturghii, a cărei esenţială parte o constituiesc cuvintele de sfinţire a darurilor (epicleza). Săvârşirea Sf. Euharistii începe cu rugăciunea introductivă „Cu aceste fericite puteri...", în care se aminteşte cuprinsul iconomiei dumnezeieşti de la creaţie până la instituirea Tainei, la Cina cea de taină. Cuvintele Domnului de la sfârşitul acestei rugăciuni: „Luaţi, mâncaţi... Beţi dintru acesta toţi..." fac parte din introducerea istorică şi nu se rostesc de preot cu intenţia de a se sfinţi prin ele darurile, ci ele constituiesc justificarea celor ce urmează imediat. Sfinţirea elementelor euharistice sau prefacerea pâinii şi a vinului în Trupul şi Sângele Domnului se realizează prin Duhul Sfânt, la rugăciunea de invocare rostită de săvârşitor: „Încă aducem Ţie această slujbă cuvântătoare şi fără de sânge şi cerem şi ne rugăm şi cu umilinţă la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste aceste daruri ce sunt puse înainte şi fă, adică, pâinea aceasta cinstit Trupul Hristosului Tău, iar ce este în potirul acesta cinstit Sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt". În timpul acestei rugăciuni, împreunată cu binecuvântarea darurilor în formă de cruce, pâinea se preface în Trupul Domnului şi vinul în Sângele Lui, rămânând vederii omeneşti numai formele sau chipurile pâinii şi vinului (Mărt. Ort. I, 107).

Romano-catolicii susţin că sfinţirea pâinii şi a vinului nu se face prin rugăciunea de invocare, ci prin cuvintele: „Luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul Meu... Beţi dintru acesta toţi, acesta este Sângele Meu..." pe care le-a rostit Mântuitorul la Cina cea de taină, când a împărţit Apostolilor pâinea şi vinul, prefăcute în Trupul şi Sângele Său. Cuvintele acestea constituie, după romano-catolici, formula sau forma sacramentală a Tainei Euharistiei.

Teza romano-catolică este însă greşită şi aceasta se vede cu toată claritatea din Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie.

Romano-catolicii confundă temeiul Tainei, sau cuvintele prin care Mântuitorul a instituit Taina Sfintei Euharistii, cu forma Tainei, sau cu cuvintele de consacrare a elementelor euharistice. Dar la nici o Taină cuvintele de instituire nu sunt în acelaşi timp şi cuvintele de săvârşire a Tainei sau, după terminologia scolastică, forma Tainei. Astfel, susţinerea că formula de consacrare trebuie să fie compusă din cuvintele de instituire sau numai din acestea este neîntemeiată.

Mântuitorul n-a rostit cuvintele: „Luaţi, mâncaţi... Beţi dintru acesta toţi...", ca rugăciune şi nu prin ele a prefăcut pâinea şi vinul, ci prin aceste cuvinte cheamă pe Apostoli la împărtăşire şi le atrage luarea aminte la ceea ce vor mânca şi vor bea nu este pâine şi vin, ci Trupul şi Sângele Său, în care pâinea şi vinul se prefăcuseră mai înainte, prin binecuvântarea Sa.

Rugăciunea de chemare sau invocare a Duhului Sfânt (epicleza, Ἐπίκλησις τοῦ ἁγίου Πνεύματος) pentru sfinţirea sau prefacerea elementelor euharistice s-a compus şi rânduit de Biserica primară nu ca inovaţie, ci urmărind pilda şi porunca Mântuitorului, care, la Cina cea de taină, luând pâinea, a binecuvântat-o (Mt 26, 26; Mc 14, 22) şi a mulţumit (Lc 22, 17, 19; 1 Co 11, 24), făcând tot aşa şi cu vinul, ceea ce înseamnă că le-a sfinţit, prefăcându-le, şi numai după aceea a dat Apostolilor să mănânce şi să bea. Mântuitorul a poruncit apoi ca ceea ce a făcut El

la Cina cea de taină şi aşa cum a făcut El, să se facă în Biserica Lui; *„Aceasta s-o faceți întru pomenirea Mea"* (Lc 22, 19).

Biserica veche a fost credincioasă poruncii Mântuitorului şi a sfințit pâinea şi vinul euharistic prin rugăciunea epiclezei. Vechile Liturghii fac dovada. În Liturghia Sf. Iacob, după ce se aminteşte instituirea Sf. Euharistii, urmează rugăciunea: „Pentru aceasta (după porunca lui Hristos) şi noi păcătoşii, aducându-ne aminte de patimile Lui cele de viață făcătoare, de crucea Lui cea mântuitoare... Ție Îți aducem, Doamne, această jertfă înfricoşată şi fără de sânge, rugându-Te, Doamne Dumnezeule, Părinte atotputernic, după mare mila Ta şi trimite peste noi şi peste aceste daruri ce sunt puse înainte, pe Preasfântul Tău Duh... ca pogorându-se peste pâinea şi peste paharul acesta, să le sfințească prin sfânta, buna, slăvită şi atotîndurata Sa revărsare şi să facă pâinea aceasta sfânt Trupul Hristosului Tău şi paharul acesta scump Sângele Hristosului Tău". Tot aşa în Liturghia din Constituțiile Apostolice (cartea 8-a, c. 12): „Pentru aceasta (urmând poruncii lui Hristos) aducându-ne aminte de patimile, moartea şi învierea Lui din morți... aducem Ție, Doamne Dumnezeule, după orânduirea Lui, pâinea aceasta şi paharul acesta, mulțu-mindu-Ți că ne-ai învrednicit a-Ți sta înainte şi a-Ți sluji ca preoți. Şi ne rugăm Ție, Dumnezeul bunătății, să cauți cu milostivire asupra acestor daruri ce sunt puse înaintea Ta şi să le primeşti, Tu care nu ai lipsă de nimic, în cinstea Hristosului Tău. Trimite, Doamne, peste Jertfa aceasta pe Sfântul Tău Duh, martor al patimilor Domnului nostru Iisus, ca să facă pâinea aceasta Trupul Hristosului Tău şi ce este în paharul acesta, Sângele Hristosului Tău". În Liturghia Sfântului Vasile, după cuvintele de introducere istorică: „Luați, mâncați... Beți dintru acesta toți...", săvârşitorul se roagă: „...şi punând înainte cele ce închipuiesc sfântul Trup şi Sânge al Hristosului Tău, Ție ne rugăm şi de la Tine cerem, Sfinte al Sfinților: cu bunăvoința bunătății Tale să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste Darurile acestea ce sunt puse înainte şi să le binecuvinteze pe dânsele şi să le sfințească şi să le arate...". Tot aşa şi în Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur. Este evident că invocarea Sfântului Duh peste elementele euharistice, ca să le prefacă în Trupul şi Sângele Domnului, ar fi un nonsens, dacă prefacerea s-ar fi realizat mai înainte prin cuvintele de instituire a Tainei.

Existența şi rolul epiclezei se confirmă şi de Sf. Părinți şi scriitori bisericeşti. Sf. Irineu zice: „Precum pâinea pământească, prin chemarea lui Dumnezeu asupra ei, încetează de a mai fi pâine de rând şi devine Euharistie, aşa şi trupurile noastre, după ce primesc Sfânta Împărtăşire, nu mai sunt stricăcioase şi pieritoare, ci au nădejdea învierii". Origen: „Făcând cele plăcute Ziditorului a toate, mâncăm cu mulțumire pentru binefacerile primite şi cu rugăciune, pâinile aducerii, prefăcute prin rugăciune în sfântul Trup şi sfințind pe cei ce le primesc cu bună cuviință... Se sfințeşte cuvântul lui Dumnezeu şi prin rugăciune". Sf. Chiril al Ierusalimului: „Pâinea şi vinul Euharistiei nu erau altceva decât pâine şi vin înainte de chemarea atotsfintei şi închinatei Treimi, dar după chemare, cea dintâi se preface în Trupul lui Hristos, iar cel de al doilea în Sângele lui Hristos". Sf. Vasile cel Mare: „Cuvintele invocării la prefacerea pâinii euharistice şi a potirului binecuvântării, cine dintre sfinți ni le-a lăsat în scris?" Fer. Augustin: „Ceea ce numim Trup şi Sânge al lui Hristos este o substanță, care, împrumutată din roadele pământului, dar sfințită prin rugăciunea tainică, este primită de noi cu frica lui Dumnezeu, pentru mântuirea sufletelor noastre şi spre aducere aminte de patimile Mântuitorului, care a suferit pentru noi şi care fiind lucru de mâini omeneşti în partea văzută, se sfințeşte ca o Taină mare numai prin lucrarea nevăzută a Sfântului Duh". Sf. Ioan Damaschin: „Precum în chip firesc pâinea care se mănâncă şi vinul şi apa care se beau, se prefac în trupul şi sângele celui ce le mănâncă şi le bea şi nu fac un trup deosebit de cel de mai înainte, tot aşa, prin chemarea şi pogorârea Duhului Sfânt, pâinea punerii înainte, dimpreună cu vinul şi cu

apa se prefac, în chip suprafiresc, în Trupul şi Sângele lui Iisus Hristos, fără să se facă două trupuri deosebite, ci unul şi acelaşi Trup".

În genere, Sfinţii Părinţi condiţionează prefacerea pâinii şi a vinului de invocarea Duhului Sfânt. Şi ereticii monofiziţi, copţii, abisinienii, iacobiţii şi armenii, au păstrat epicleza avută înainte de a se despărţi de Biserică.

Din toate acestea rezultă că Biserica ecumenică a învăţat, pe temeiul Scripturii şi Tradiţiei, ceea ce ortodoxia ţine neştirbit şi mărturiseşte că elementele euharistice se prefac prin rugăciunea de invocare a Duhului Sfânt, adică prin epicleză.

C. partea nevăzută a Sf. Euharistii: prezenţa reală. În Sf. Euharistie este prezent real Însuşi Iisus Hristos, Dumnezeu întrupat, ipostatic şi substanţial, sub chipul pâinii şi al vinului. Prezenţa reală a Domnului în Sf. Euharistie este un adevăr fundamental al credinţei creştine şi mărturisit totdeauna de Biserică.

Adevărul prezenţei reale a lui Iisus Hristos în Sf. Euharistie se confirmă de Sf. Scriptură, de Sf. Tradiţie şi de practica Bisericii.

Mântuitorul Însuşi promiţând oamenilor împărtăşirea cu Trupul Său, zice: *„Eu sunt pâinea cea vie, care s-a pogorât din cer De va mânca cineva din pâinea aceasta viu va fi în veci. Iar pâinea pe care Eu o voi da-o este Trupul Meu, pe care Eu îl voi da pentru viaţa lumii"* (In 6, 51). Mântuitorul spune limpede că pâinea pe care o va da, Euharistia, este Trupul Său, pe care îl va jertfi pentru viaţa lumii. Cuvintele Mântuitorului au fost înţelese aşa cum trebuia, în sens propriu, de către iudeii din Capernaum, care, auzindu-le, s-au scandalizat, zicând: *„Cum poate Acesta să ne dea Trupul Său să-L mâncăm?"* (v. 52). În răspunsul Său, Mântuitorul nu corectează pe ascultători, ci întăreşte ceea ce spusese mai înainte: *„Amin, amin, grăiesc vouă: de nu veţi mânca Trupul Fiului Omului şi de nu veţi bea Sângele Lui, nu veţi avea viaţă în voi. Cel ce mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu are viaţă veşnică şi Eu îl voi învia în ziua cea de apoi. Căci Trupul Meu este adevărată mâncare şi Sângele Meu adevărată băutură"* (v. 53-55). Cuvintele Mântuitorului nu lasă nici o îndoială că El vorbeşte despre Trupul şi Sângele Său ca despre o mâncare şi băutură adevărată, nu luată în sens figurat. Aşa au înţeles nu numai iudeii, ci şi Apostolii, care s-au tulburat adânc, zicând: *„Greu este cuvântul acesta; cine poate să-l asculte?"* (v. 60). De aceea, mulţi dintre ucenici l-au şi părăsit pe Iisus (v. 60, 66). Dar Mântuitorul, cu toate nedumeririle, tulburarea şi întrebările, se menţine la înţelesul propriu al cuvintelor şi întreabă pe cei 12 Apostoli dacă nu vor să se ducă şi ei, părăsindu-L ca ceilalţi ucenici. (v. 67).

Cuvintele Mântuitorului au fost luate în sens propriu, ca referindu-se la Sf. Euharistie, de către toţi Sfinţii Părinţi şi scriitori bisericeşti, care au făcut comentarii asupra lor, ca Sf. Irineu, Origen, Sf. Ciprian, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Ambrozie, Fer. Ieronim, Fer. Augustin, Sf. Ioan Damaschin. Cuvintele acestea le acoperă cu cele de la instituirea Sf. Euharistii, păstrate de Evangheliştii sinoptici şi de Sf. Apostol Pavel.

Un sens figurat este exclus aici, căci în înţeles figurat expresia a mânca trupul cuiva înseamnă a face rău, a calomnia (Ps 26, 2; Iov 19, 22; Mi 3, 3; Ga 5, 15) şi ar fi absurd să se afirme că Mântuitorul promite viaţă veşnică celor ce-L calomniază.

La Cina cea de Taină, instituind Sf. Împărtăşanie, Mântuitorul lămureşte din nou şi deplin prezenţa reală a Sa în Sf. Euharistie. Cuvintele: *„acesta este Trupul Meu"* şi *„acesta este Sângele Meu al Legii celei noi"* înseamnă că pâinea pe care o ţinea Mântuitorul în mână şi o oferea Apostolilor era în realitate Trupul Lui, iar ceea ce se găsea în pahar era în realitate Sângele Lui, prin care se stabileşte legătura cea nouă între Dumnezeu şi oameni. Aşa au înţeles Apostolii şi aşa a înţeles totdeauna Biserica. Un înţeles metaforic al cuvintelor Mântuitorului, după care pâinea şi vinul ar fi semne sau simboluri ale Trupului şi Sângelui Său, se exclude

din capul locului, pentru că nu există motive care să impună înţelesul metaforic. După o regulă elementară de interpretare, cuvintele unui text trebuie luate în înţelesul lor propriu, pe care îl au în chip natural în context şi în legătura ideilor, atâta vreme cât nu există motive serioase să se recurgă la înţelesul metaforic, despre care însuşi textul şi sensul ideilor să dea oarecare indicaţii. Aici, dimpotrivă, am văzut că interpretarea metaforică duce la absurditate. Iar dacă adevărul exprimat prin aceste cuvinte depăşeşte înţelegerea omenească, faptul acesta nu poate fi un motiv de ocolire a sensului propriu evident al expresiilor, întrucât e vorba de adevăruri revelate, prin fiinţa lor mai presus de minte.

Mai mult, însemnătatea excepţională a evenimentului, în împrejurările în care vorbeşte Iisus Hristos şi scopul pentru care instituie Sf. Euharistie impun sensul propriu, literal, şi înlătură orice înţelegere neclară şi echivocă.

Însemnătatea evenimentului instituirii celei mai importante Taine şi a aşezării Legii celei noi şi porunca de a se săvârşi Taina pentru toate timpurile, cer ca Mântuitorul să vorbească clar şi cu înţeles neacoperit, ca să lămurească deplin pe Apostoli cu privire la un lucru atât de mare. Şi Iisus aşa şi face, spunând clar şi precis: *„acesta este Trupul Meu"* şi *„acesta este Sângele Meu"*, şi Apostolii aşa au înţeles. Iisus nici nu mai dă vreo explicaţie cuvintelor Sale, ceea ce ar fi trebuit să facă, dacă ele ar fi avut alt înţeles, decât cel propriu. Obişnuit şi mai ales când era pericol de rătăcire, Iisus tălmăcea ascultătorilor Săi cu cuget curat, cuvintele Sale mai greu de înţeles şi cu sens figurat (In 3, 3; 4, 32; 11, 11; 8, 21; Mt 16, 6; Lc 12, 1 etc). Şi nu este de conceput ca El să fi lăsat pe Apostoli şi prin ei, toată Biserica în rătăcire cu privire la Taina cea mai de seamă. A cugeta astfel înseamnă a submina înseşi bazele credinţei în persoana lui Iisus Hristos.

Împrejurările în care Mântuitorul instituie Taina Euharistiei arată de asemenea că în ea nu avem un simbol, ci o realitate. Cuvintele de instituire au fost rostite cu câteva ceasuri înainte de patimi şi puţin înainte de moarte, într-un timp când nu mai vorbea în parabole (In 12, 29), ci deschis, cu cuvinte clare şi precise, adresându-se nu unei mulţimi, ci ucenicilor, ca unor prieteni ai Săi (In 15, 14-15), cărora le împărtăşea adevăruri de o însemnătate atât de mare. Într-o astfel de împrejurare, când se despărţea de Apostoli şi când le lămurea temelia Legii noi, nici nu putea vorbi figurat, ci numind toate lucrurile cu numele lor propriu şi adevărat.

Tot aşa, scopul instituirii Sf. Euharistii, ca pecetluire a noii legături dintre Dumnezeu şi oameni, impune sensul literal al cuvintelor de instituire. Precum Legământul cel vechi se instituie prin sânge real, de animale (Evr 24, 8), tot aşa şi Legământul cel nou se aşază prin sânge real, dar nu de animale, ci prin Sângele Dumnezeu-Omului. Sângele vechiului Legământ era însă numai chipul celui al noului Legământ. Prin instituirea Sf. Euharistii se înlocuieşte mielul pascal al Legământului celui vechi prin jertfa „mielului lui Dumnezeu care ridică păcatele lumii" (In 1, 29), se înlocuieşte adică chipul prin realitate. Dacă Noul Testament este plinirea Vechiului Testament şi dacă aşezarea celui vechi s-a făcut prin sânge real, cu atât mai mult cel nou trebuie să se aşeze prin jertfă adevărată. Dacă ar fi altfel, adică dacă Sfânta Euharistie n-ar fi decât un simbol sau o ceremonie simbolică, atunci Noul Testament ar fi mai prejos decât cel vechi, căci n-ar avea o jertfă adevărată; iar iudeii ar avea în mielul pascal o icoană mai potrivită a lui Mesia răstignit, decât creştinii în pâinea frântă.

Despre prezenţa reală a Domnului în Sf. Euharistie vorbeşte foarte clar Sf. Apostol Pavel, ca şi Evangheliştii: *„Paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este oare împărtăşirea Sângelui lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este oare împărtăşirea Trupului lui Hristos?... Drept aceea, oricine mănâncă pâinea aceasta sau bea paharul Domnului cu nevrednicie, vinovat va fi de Trupul şi Sângele Domnului. Deci, să se cerceteze omul pe sine şi numai aşa să mănânce din această pâine şi să bea din acest pahar. Căci cel ce mănâncă şi bea cu nevrednicie, mănâncă şi bea osândă sieşi, pentru că*

nesocoteşte Trupul Domnului" (1 Co 10, 16; 11, 27-29). Cuvintele de prevenire şi de dojană ale Apostolului n-au sens decât dacă cei ce se împărtăşesc primesc în realitate Trupul şi Sângele lui Iisus Hristos; cei vrednici spre viaţă, iar cei nevrednici spre osândă.

Sfinţii Părinţi şi învăţători bisericeşti sunt unanimi în a mărturisi prezenţa reală şi fiinţială a Mântuitorului în Sf. Euharistie, încredinţându-ne astfel despre credinţa de totdeauna a Bisericii. Amintim doar câteva mărturii, Sf. Ignatie Teoforul zice, vorbind despre docheţi: „Ei se abţin de la Euharistie şi de la rugăciune, pentru că nu mărturisesc că Euharistia este Trupul lui Iisus Hristos, care a pătimit pentru păcatele noastre şi pe care Tatăl L-a înviat prin bunătatea Sa". Sf. Chiril al Ierusalimului zice: „Când Însuşi Iisus Hristos a zis despre pâinea pe care o ţinea în mâini: acesta este Trupul Meu, cine va îndrăzni să nu creadă? Şi când însuşi a încredinţat şi a zis despre pahar: acesta este Sângele Meu, cine va îndrăzni să se îndoiască şi să zică, cum că acesta nu este Sângele Său?". Sf. Ioan Damaschin: „Pâinea şi vinul nu sunt nicidecum închipuirea Trupului şi Sângelui lui Iisus Hristos – ferească Dumnezeu – ci însuşi Trupul lui Iisus Hristos, unit cu Dumnezeirea". De asemenea şi alţi mulţi Părinţi şi scriitori bisericeşti, sfintele sinoade şi Liturghiile, adeveresc credinţa Bisericii în prezenţa reală.

Dacă uneori în literatura patristică se vorbeşte mai vag şi neprecis despre Sf. Euharistie, aceasta nu înseamnă că adevărul despre prezenţa cu adevărat a lui Iisus Hristos n-ar fi fost mărturisită unanim sau că elementele euharistice ar fi fost considerate cândva numai ca reprezentări ale prezenţei Mântuitorului. Cum am văzut, dogma aceasta constituie un adevăr din totdeauna al credinţei Bisericii, dar întrucât ea n-a fost contestată decât mai târziu, n-a fost nevoie de formulări teologice precise şi determinate, care să excludă orice înţelegere greşită. Această formulare a venit mai târziu, atunci când trebuinţa a cerut. Expresiile neprecise ale unor scriitori se lămuresc de altfel întru totul prin locuirile clare şi precise ale aceloraşi autori. Astfel, dacă de pildă la Tertulian sau la Augustin aflăm uneori termenii de reprezentare, figură sau icoană, în legătură cu pâinea şi vinul euharistic, nu înseamnă că ei ar înţelege simbolic Sf. Euharistie, întrucât în alte locuri ei se exprimă precis şi determinat despre prezenţa reală. A judeca astfel înseamnă a pune pe aceiaşi scriitori în contradicţie cu ei înşişi.

Existenţa termenilor de acest fel la unii dintre scriitorii bisericeşti se explică fără greutate, fie prin accepţiunea pe care Sf. Părinţi o dau simbolului, acesta fiind, după ei, nu numai un semn a ceea ce-i absent, ci procurând şi manifestând în acelaşi timp ceea ce este real prezent în el; fie prin aceea că elementele euharistice sunt numite astfel înainte de prefacere, nu după prefacere, cum observă Sf. Ioan Damaschin: „Dacă unii, ca purtătorul de Dumnezeu Vasile, au numit pâinea şi vinul preînchipuiri, icoane sau figuri ale Trupului şi Sângelui lui Iisus Hristos, n-au zis aceasta despre pâine şi vin după sfinţire, ci înainte de sfinţire". Sinodul al VII-lea ecumenic, aprobând epistola diaconului Epifanie, zice: „Este limpede că nici Apostolii nici Sf. Părinţi n-au numit icoană jertfa nesângeroasă pe care o aduce preotul, ci au numit-o însuşi Trupul şi Sângele Domnului. Elementele euharistice se numesc preînchipuiri sau tipuri înainte de a fi sfinţite, dar după sfinţire se numesc în sens propriu, sunt şi se mărturisesc Trupul şi Sângele lui Hristos".

Modul sau felul prezenţei reale a Mântuitorului în Sf. Euharistie este prin prefacerea elementelor. Pâinea şi vinul se prefac în Trupul şi Sângele Domnului, rămânând numai formele exterioare (Mărt. Ort. I, 107). „Chiar pâinea şi vinul se prefac în Trupul şi Sângele lui Dumnezeu. Iar de întrebi de modul cum se face aceasta, mulţumeşte-te să auzi că prin Duhul Sfânt, aşa precum tot prin Duhul Sfânt şi-a format Domnul Sieşi şi în Sine trup din Sfânta Născătoare de Dumnezeu. Şi mai mult nu ştim. Ştim numai că cuvântul lui Dumnezeu este adevărat şi lucrător şi atotputernic; iar cât despre mod, el este nepătruns".

Aceasta este învăţătura Bisericii ortodoxe şi a romano-catolicilor. Numai că aceştia din urmă, în loc de prefacere (μεταβολή μεταποίησις, μεταστοιχείωσις), întrebuinţează de la o vreme termenul transsubstanţiaţie (transsubstantiatio, μετονσίωσις), prin care încearcă să explice şi modul prefacerii.

Cuvântul transsubstantio apare, pentru a indica prefacerea euharistică, mai întâi la Hildebert de Tour, pe la 1134, apoi la sinodul al IV-lea din Lateran (1225) şi oficial în sinodul tridentin, devenind curent în teologia catolică. Iar corespondentul lui grecesc, μετουσίωσις, apare mai întâi în traducere greacă a mărturisirii de credinţă a împăratului Mihail Paleologul (1267), redactată în latineşte de papa Clement al VI-lea. La ortodocşi, acest termen este întrebuinţat mai întâi în Mărturisirea de credinţă a lui Ghenadie Şcolarul şi apoi în cele ale lui Petru Movilă şi Dositei de Ierusalim. Ortodocşii însă, cu excepţia lui Ghenadie Scolarul, utilizează acest termen numai ca simplu sinonim al aceluia de prefacere (μεταβολή), fără teoria apuseană a transsubstanţierii.

Conceptul de transsubstanţiaţie, înţeles exclusiv ca sinonim al celui de prefacere, nu atrage o înţelegere greşită a adevărului dogmatic. Este totuşi inutil, întrucât nu aduce nici un spor de lumină faţă de cuvântul prefacere, întrebuinţat atâtea veacuri de Sf. Părinţi. Iar dacă se întrebuinţează încărcat cu sens filozofic necreştin şi nutrind credinţe raţionalizate, cum este de fapt în teologia romano-catolică, folosirea lui în formularea dogmei prefacerii euharistice este greşită. Într-adevăr, aşa cum este înţeleasă la romano-catolici, transsubstanţiaţia implică premiza filozofică aristotelică, după care fiinţa unui lucru se împarte în substanţă şi accidenţi, astfel că, în prefacerea euharistică, substanţa pâinii şi a vinului se preface în Trupul şi Sângele Domnului, iar accidenţii rămân neschimbaţi. Se încearcă astfel să se explice raţional modul prefacerii pâinii şi vinului în Trupul şi Sângele lui Iisus Hristos, cum adică în Sf. Euharistie avem prezenţa reală a Domnului şi totuşi vedem numai pâine şi vin.

Despărţirea aceasta, în lucruri, între substanţă, invizibilă şi transendentă accidenţilor, purtând fiinţa şi fără aceştia, şi accidenţi purtaţi de substanţă şi accesibil simţurilor, ca văz, gust, miros, nu este filozofic întemeiată şi nici n-are înţeles decât din punct de vedere aristotelic. Ea mai lasă a se înţelege şi că, în Sf. Euharistie, nu **întreagă** pâinea şi nu **întreg** vinul se prefac, ci numai substanţa lor, ca şi cum Mântuitorul n-ar fi spus despre **toată** pâinea ce-o avea în mână şi despre tot vinul din potir: „acesta este Trupul Meu" şi „acesta este Sângele Meu", ci numai despre o parte a lor. După sensul aristotelic al transsubstanţiaţiei, cuvintele Mântuitorului: „acesta este Trupul Meu" ar avea însemnarea de: „în aceasta este Trupul Meu". Astfel, teoria romano-catolică, raţionalizantă, a transsubstanţiaţiei prepară teoria luterană raţionalistă a impanaţiei.

Teologia ortodoxă, urmând sfaturile Sfinţilor Părinţi evită împărţirile, distincţiile şi raţionalizările din teologia romano-catolică şi afirmă, cu întreagă Sf. Tradiţie, că pâinea şi vinul euharistic deşi rămân şi după binecuvântare, pentru simţuri, pâine şi vin, nu sunt pâine şi vin, ci Trupul şi Sângele Domnului, cel care se împărtăşeşte cu ele împărtăşindu-se cu Trupul şi Sângele lui Iisus Hristos. Modul prefacerii rămâne însă un mister de nepătruns (Mărturisirea lui Dositei, decr. 17). Analogiile întrebuinţate de Sfinţii Părinţi, cu transformarea materiilor din natură, cu asimilarea alimentelor în trupul omenesc, cu minunea prefacerii apei în vin, cu întruparea Domnului sau cu prefacerea trupurilor în duhovniceşti, la înviere, nu sunt raţionalizări ale misterului euharistic, ci expresii ale credinţei în realitatea prefacerii elementelor euharistice. Desigur, analogiile apropie mintea de mister, dar nu-l explică raţional. Sf. Ioan Gură de Aur zice: „De ce vă munciţi să adânciţi ceea ce n-are fund? De ce căutaţi să înţelegeţi ceea ce nu se poate înţelege? De ce voiţi să pătrundeţi ceea ce nu se poate pătrunde? Să nu pretindem a judeca cu mintea lucrurile dumnezeieşti, nici a le supune legilor şi

necesităţilor naturii. Să credem lui Dumnezeu în toate lucrurile şi să nu i ne împotrivim nicidecum, chiar dacă ceea ce se spune pare contrar cugetărilor şi, vederilor noastre". Iar Sf. Ioan Damaschin: „Şi acum dacă întrebi, cum devine pâinea Trupul lui Hristos şi vinul Sângele Lui? –, îţi răspund: Duhul Sfânt vine asupra lor şi le face în cele peste fire şi înţelegere". Asemenea şi alţi Sfinţi Părinţi.

Dovezile scripturistice despre prefacerea elementelor euharistice sunt aceleaşi ca şi despre prezenţa reală a Domnului în Sf. Euharistie.

Deosebit de ortodocşi şi romano-catolici învaţă protestanţii, la care nu există o doctrină unitară, ci felurită, după reformatori.

După Luther, în Sf. Euharistie, Iisus Hristos este prezent cu adevărat, însă nu prin prefacere, ci prin impanaţie (per impanationem) sau prin consubstantiaţie. Pâinea şi vinul rămân în Euharistie ceea ce sunt, pâine şi vin, dar în, cu şi sub pâine (in pane, cum pane şi sub pane), sunt prezente real însă invizibil Trupul şi Sângele lui Hristos. Prezenţa Domnului în Sf. Euharistie este aşadar numai o împreună-petrecere cu elementele euharistice, care se păstrează mai departe neschimbate, iar Trupul euharistic este numai spiritual, nu material. Prezenţa Mântuitorului în acelaşi timp pe mai multe altare şi totodată şi în cer se explică, după Luther, prin omniprezenţa firii omeneşti a Domnului, însuşire primită prin comunicarea însuşirilor.

Pentru Zwingli, care reprezintă poziţia protestantă cea mai extremistă şi ale cărui idei sunt foarte puţin creştine, Sf. Euharistie nu este decât comemorarea Cinei celei de taină. Adevăratul Trup al lui Hristos este Biserica. Deci, nu poate fi vorba despre o prezenţă reală sau despre o mâncare a Lui, nici chiar spirituală. Mâncarea Trupului lui Hristos ar însemna canibalism. De aceea, cuvintele: *„acesta este Trupul Meu"* însemnează: „acesta este simbolul Trupului Meu". Sf. Euharistie ne face să ne gândim la Jertfa Mântuitorului şi să ne reprezentăm roadele morţii Sale; ea este comunicare, pentru că mărturisim că formăm o unitate cu cei mântuiţi, şi euharistie, pentru că prin ea mulţumim lui Dumnezeu.

După Calvin, care în genere ţine calea de mijloc între Luther şi Zwingli, în Euharistie nu avem numai un simbol sau o icoană, ca la Zwingli, nici o prezenţă reală prin coexistenţă, ca la Luther, ci o prezenţă virtuală, adică prezenţă prin putere sau dinamică a Mântuitorului. La împărtăşire, Iisus Hristos se coboară din cer în Euharistie şi, prin Duhul Sfânt comunică, dar numai celor aleşi, puterea făcătoare de viaţă a Trupului Său preamărit. Cei reprobaţi, neavând credinţă, nu primesc decât simplă pâine şi vin.

Împotriva acestor învăţături greşite, Mărturisirea lui Dositei spune: „Credem că în această lucrare sfântă (Taina Euharistiei) Domnul nostru Iisus Hristos este prezent adevărat şi real, încât după sfinţirea pâinii şi a vinului, pâinea adică se schimbă, se transfiinţează (transubstanţiază), se preface, se transformă în însuşi adevărat Trupul Domnului care s-a născut în Betleem din Pururea Fecioara Născătoare de Dumnezeu Maria, s-a botezat în Iordan, a pătimit, s-a înmormântat, a înviat, s-a înălţat, şade de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl şi iarăşi va veni pe norii cerului, – iar vinul se preface şi se transubstanţiază în însuşi adevăratul Sânge al Domnului, care a curs din Cel răstignit pe cruce *„pentru viaţa lumii"* (In 6, 51) ... pâinea şi vinul după sfinţire se prefac în Trupul şi Sângele Domnului, nu într-un mod simbolic (metaforic τυπιχώς) nici într-un mod figurat (εἰχονιχώς) nici într-un mod spiritual, în înţelesul în care misteriile Vechiului Testament se numesc spirituale, fiind numai figurate (τυπιχά) şi ca nişte umbre şi numindu-se misterii mai ales întrucât prefigurau tainele Testamentului Nou cele cu adevărat reale (căci ei mâncând mana şi bând din piatra lovită, mâncau Trupul şi beau Sângele Domnului, dar, în mod figurat; noi însă îl mâncăm şi bem cu adevărat; şi aceia – mâncau – cele ce nu erau, dar aveau să fie, noi însă realitatea), nici prin prisosinţa harului de care prisosesc celelalte misterii, nici prin împărtăşire sau prezenţa Dumnezeirii numai a aceluia Unuia-

născut, după cum au zis unii Părinţi despre dumnezeiescul Botez, nici după prezenţa adevărată şi sigură a dumnezeiescului nostru Iisus Hristos, pe care o aduce adică numai credinţa singură, după cum o spune nelegiuirea calvină inovatoare; fiindcă o astfel de prezenţă nu este adevărată şi sigură, ci creaţie a fanteziei şi plăsmuire a minţii ca una ce nu este fiinţială şi reală; nici prin impanaţiune, astfel încât trupul Domnului cel ce există fără mărginire întâmplându-se să se unească cu divinitatea celui Unuia născut, s-ar fi unit şi cu pâinea cea adusă înainte la Euharistie şi prin metonimie (figurat) pâinea ar fi Trupul, şi vinul Sângele; nici prin schimbare, cum vrea nebunia luterană, nici prefăcându-se vreun accident (însuşire perceptibilă) al pâinii şi al vinului în vreun accident al Trupului şi Sângelui lui Hristos, prin vreo schimbare sau prefacere, ci pâinea devine cu adevărat, real şi fiinţial însuşi Trupul adevărat al Domnului, iar vinul însuşi Sângele adevărat al Domnului, precum s-a zis mai sus" (Dect. 17).

D. Prezenţa reală

Urmările prezenţei reale. Consecinţele dogmatice ale prezenţei reale a lui Iisus Hristos în Sf. Euharistie sunt următoarele:

a) Domnul este prezent real în Sf. Euharistie nu numai cu Trupul şi Sângele, ci cu sufletul şi cu dumnezeirea Sa, adică cu întreagă fiinţa Sa. Prezenţa reală implică deplinătatea fiinţei, adică a naturii dumnezeieşti şi a celei omeneşti unite nedespărţit în persoana Cuvântului întrupat.

b) Domnul este prezent în Sf. Euharistie nu numai în momentul prefacerii, ci şi după aceea, permanent, cât timp elementele euharistice există. Celelalte Taine există numai în momentul săvârşirii lor, rămânând apoi numai efectele lor. Sf. Euharistie durează, adică Domnul este real de faţă cât durează pâinea şi vinul nealterate.

c) Domnul este prezent întreg în fiece părticică a pâinii şi a vinului, căci Hristos este unul şi fiinţa Lui nu poate fi împărţită. Prin împărţirea de la împărtăşire nu se împarte fiinţa Domnului, ci numai înfăţişarea externă a elementelor euharistice.

d) Acelaşi Trup şi Sânge al Domnului, unul, întreg şi nedespărţit, există pretutindeni în Biserică, în pâine şi în vin, oricâte liturghii s-ar săvârşi şi în oricâte locuri (Mt 2. Dositei, Decr. 17).

e) Mântuitorul fiind, prin prefacere, real prezent în pâinea şi vinul euharistic, în deplinătatea fiinţei Sale, Sfintei Euharistii se cuvine aceeaşi închinare ca şi persoanei Sale (Mărt. Ort. I, 56).

Efectele Sfintei Euharistii. Sf. Euharistie uneşte în chip mistic pe credincioşi cu Hristos, hrănindu-le, întărindu-le şi desăvârşindu-le viaţa spirituală. Ea este pentru suflet ceea ce este hrana materială pentru trup: *„Trupul Meu este adevărată mâncare şi Sângele Meu adevărată băutură"* (In 6, 56). Dar, pe când hrana materială se transformă în trupul în care intră, Sf. Euharistie schimbă, desăvârşind, întreaga fiinţă a celui ce o primeşte cu vrednicie, făcându-l după asemănarea lui Hristos, adică *„părtaş dumnezeieştii firi"* (2 Ptr 1, 4). Unirea prin Sf. Euharistie cu Iisus Hristos este unirea cu însuşi izvorul harului. De aceea, Sf. Euharistie are şi unele efecte speciale:

a) Curăţă de păcate şi pregăteşte spre viaţa de veci. Credinciosul se împărtăşeşte „spre iertarea păcatelor şi spre viaţa de veci", după cuvintele Mântuitorului: *„Cel ce mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu are viaţă veşnică"*. Sf. Ioan Gură de Aur zice: „Hristos a dat Trupul Său tuturor spre mâncare, ca hrănindu-se cu El, să lepădăm trupul cel dintâi mort şi să ne facem vrednici de viaţa veşnică".

b) Dă nădejde în nemurire şi încredinţează despre învierea trupurilor spre viaţă veşnică. *„Cine mănâncă din pâinea aceasta, viu va fi în veci"* (In 6, 50-51, 54). „Trupurile noastre, zice Irineu,

nu mai sunt supuse pieirii, dacă se împărtăşesc cu Sfânta Euharistie, căci au nădejdea învierii".

c) Întăreşte sufletul în ispite şi fereşte de păcate. „Vrăjmaşul sufletelor nu îndrăzneşte să facă vreun rău aceluia în care vede că petrece Hristos" (Mărt. Ort. I, 107).

Se înţelege că aceste efecte ale Sf. Euharistii apar numai în sufletele celor ce o primesc cu vrednicie, adică ale celor ce s-au pregătit după cuviinţă pentru primirea ei. Celor nepregătiţi, deci nevrednici, dimpotrivă, le aduce osândă de la Dumnezeu (1 Co 11, 27-29).

6. **Săvârşitorul şi împărtăşirea cu Sf. Euharistie.** Slujitorul Tainei Sf. Euharistii este episcopul şi preotul, în virtutea puterii date lor de Mântuitorul, prin Apostoli (Lc 22, 19). Acest adevăr se confirmă de Sf. Părinţi şi de practica şi canoanele bisericeşti. Diaconii nu pot săvârşi Sf. Euharistie, iar laicii nu pot ajuta la slujirea propriu zisă a preoţilor, nici nu se pot împărtăşi singuri. Diaconilor li se permite numai să împărtăşească pe laici în caz de nevoie şi aceasta numai cu învoirea episcopului şi a preotului. Iar obiceiul din primele veacuri de a păstra creştinii Sf. Euharistie, ca să se poată împărtăşi singuri, în cazul ameninţării cu moartea de către persecutori, a încetat odată cu persecuţiile.

Primitorii Sfintei Euharistii sunt toţi creştinii, inclusiv copiii, sub ambele forme. Sunt excluşi de la împărtăşire toţi aceia scoşi din sânul Bisericii, cei opriţi de la primirea Tainei de către duhovnic, ereticii, schismaticii şi apostaţii.

Împărtăşirea cu Sf. Euharistie este necesară pentru dobândirea vieţii de veci (In 6, 53-54; Mărt. Ort. I, 90).

Împărtăşirea tuturor credincioşilor, inclusiv copiii, se întemeiază pe cuvintele Mântuitorului (In 6, 53) şi pe practica Bisericii. Constituţiile Apostolice stabilesc: „Episcopul să împărtăşească apoi pe preoţi, diaconi..., după aceea pe copii şi în sfârşit întreg poporul, după rânduială" (VIII, 13). Fer. Augustin zice: „Va îndrăzni oare cineva să zică, cum că această hotărâre (a Domnului, exprimată în cuvintele: De nu veţi mânca Trupul Fiului Omului şi de nu veţi bea Sângele Lui...) nu priveşte şi pe copii şi că ei ar putea avea viaţă în ei, fără să se împărtăşească cu Trupul şi Sângele Domnului."

Practica împărtăşirii copiilor a fost generală până în veacul al XII-lea, când romano-catolicii s-au abătut de la ea şi, după ei, şi protestanţii. Drept justificare a abaterii, teologia romano-catolică susţine că împărtăşirea cu Sf. Euharistie nu este indispensabilă pentru mântuire şi că primitorul trebuie să-şi dea seama de însemnătatea Tainei. Amândouă motivele sunt însă neîntemeiate. Căci dacă Sf. Euharistie nu-i necesară pentru mântuire, ea nu este necesară nici pentru vârstnici; iar dacă e necesară conştiinţa însemnătăţii Tainei, copiii n-ar trebui să fie nici botezaţi.

Tot aşa, împărtăşirea tuturor creştinilor sub ambele forme, şi cu Trupul şi cu Sângele Domnului, este o practică de origine apostolică, poruncită de Mântuitorul, generală până la abaterea de la ea a romano-catolicilor, de prin veacul al XIII-lea. De atunci, la romano-catolici, numai preoţii liturghisitori se împărtăşesc cu Trupul şi Sângele, iar laicii sunt împărtăşiţi numai cu Trupul. Motivele invocate, atât cele practice cât şi cele doctrinare, sunt neîntemeiate. Ele sunt contrare poruncii Mântuitorului şi practicii apostolilor şi Bisericii, ceea ce a făcut pe papii Leon şi Gelasie I să declare sacrilegiu practica maniheilor de a respinge pe laici de la potir.

Protestanţii s-au întors la practica Bisericii vechi, împărtăşind pe toţi sub ambele forme.

Motivele practice aduse de romano-catolici pentru justificarea inovaţiei lor sunt: pericolul de a se vărsa Sângele Domnului, greutatea de păstrare a vinului în ţările calde şi lipsa lui în cele reci, aversiunea unora faţă de vin şi neputinţa de a-l bea etc. Este evident însă că ele n-au greutatea care li se atribuie şi că nesocotesc porunca Mântuitorului, care a instituit Sf.

Euharistie cu pâine şi cu vin, împărtăşind pe Apostoli sub ambele forme şi poruncind ca aşa să se facă întru pomenirea Lui. Cuvintele: „Beţi dintru acesta toţi..." arată netemeinicia practicii romano-catolicilor. Mântuitorul a condiţionat dobândirea vieţii veşnice de împărtăşirea sub amândouă formele: *„De nu veţi mânca Trupul Fiului Omului şi de nu veţi bea Sângele Lui, nu veţi avea viaţă întru voi"* (In 6, 53). Iar Apostolii au împărtăşit pe credincioşi cu Trupul şi Sângele Domnului: *„Nu puteţi să beţi paharul Domnului şi paharul demonilor (idolilor); nu puteţi să vă împărtăşiţi din masa Domnului şi din masa demonilor"* (1 Co 10, 21).

Adevărata cauză a interzicerii potirului pentru laici este într-adevăr de natură practică, dar nu dintre cele mărturisite, ci ridicarea clerului deasupra mirenilor.

Motivele teoretice invocate de romano-catolici sunt:

a) Cuvintele Domnului: „Beţi dintru acesta toţi..." ar privi numai pe Apostoli şi pe urmaşii lor, episcopii şi preoţii, nu şi pe mireni. După această socotinţă ar rezulta că Sf. Euharistie a fost instituită numai pentru clerici, întrucât la Cina cea de Taină numai Apostolii au fost împreună cu Mântuitorul. Ar mai însemna ca şi alte porunci date de Mântuitorul Apostolilor să se refere numai la clerici, ca de pildă: *„Poruncă vă dau vouă ca să vă iubiţi unii pe alţii. După cum Eu v-am iubit pe voi, aşa şi voi să vă iubiţi unul pe altul"* (In 13, 34). În sfârşit, ar rezulta că Apostolii şi Biserica n-au înţeles pe Mântuitorul, trebuind să treacă 11 veacuri, ca să vină teologii romano-catolici să corecteze pe Apostoli şi să arate ei adevăratul sens al cuvintelor Mântuitorului.

b) Cea mai însemnată dintre justificările teoretice este teoria concomitenţei, formulată de Toma de Aquino, după care unde este Trupul Domnului, acolo este şi Sângele Lui, prezenţa Trupului viu – cum este al Domnului în Sf. Euharistie – neputându-se cugeta fără aceea a Sângelui. Astfel, laicii, primind pâinea euharistică, primesc deodată cu ea şi Sângele Domnului.

Prin această teorie se recunoaşte indirect, poate fără voie, necesitatea împărtăşirii tuturor şi cu Sângele Domnului, cu care se susţine că se şi împărtăşesc de fapt toţi, primind Trupul Domnului sub forma pâinii euharistice (oblate). Desigur că în Trupul viu este cuprins şi Sângele, iar Mântuitorul ştia aceasta cel puţin tot atât de bine ca şi teologii romano-catolici, şi totuşi a instituit Taina Euharistiei şi a poruncit să se săvârşească cu pâine şi cu vin. Dacă, în scopul în care e utilizată, teoria concomitenţei ar avea vreo valoare, chiar în ochii romano-catolicilor, ar trebui ca preoţii lor să nu se mai împărtăşească şi cu Sângele Domnului, sub forma vinului, de vreme ce el este cuprins deja în pâine.

c) Împărtăşirea sub o singură formă ar exista şi în Biserica Ortodoxă, la Liturghia Darurilor celor mai înainte sfinţite şi în cuminecarea bolnavilor şi ar fi existat şi în Biserica veche, la eremiţi în pustie şi la creştinii care păstrau în casele lor Sfintele Taine sau le purtau cu ei, împărtăşindu-se numai cu Sfântul Trup. De asemenea, copiii s-ar împărtăşi la ortodocşi numai cu Sângele Domnului.

Susţinerile acestea sunt toate neadevărate. Căci Sfântul Agneţ la Liturghia Darurilor celor mai înainte sfinţite a fost îmbibat cu Sângele Domnului la Liturghia în care s-a sfinţit, astfel că şi la această Liturghie creştinii se împărtăşesc sub ambele forme. Asemenea şi cu Împărtăşania pentru bolnavi. Tot aşa, în Biserica veche, eremiţii şi creştinii păstrau şi purtau cu ei Sfânta Euharistie în amândouă formele. Iar copiii nu se împărtăşesc numai cu Sângele Domnului, ci şi cu Trupul Lui, căci în vin sunt şi părticelele din pâinea euharistică.

E. Fiinţa Sfintei Euharistii

Sfânta Euharistie ca jertfă. Biserica noastră învaţă, ca şi romano-catolicii şi diferit de protestanţi, că Sf. Euharistie nu este numai Taină, ci şi Jertfă adevărată, Jertfa Sângelui lui Iisus Hristos, sub forma pâinii şi a vinului (Mărt. Ort. I, 107). Jertfa euharistică este Jertfa de pe

Golgota actualizată pe altare, având toate elementele constitutive ale jertfei, al cărei act constă din nimicirea ofrandei, prin ucidere ori ardere sau prin prefacere: victima, care este Hristos, sub forma pâinii şi a vinului, jertfitorul, care este tot Hristos, prin preotul slujitor şi Dumnezeu, căruia se aduce jertfă, pentru păcatele oamenilor.

Caracterul de jertfă al Sfintei Euharistii îl dovedesc mai întâi modul şi cuvintele instituirii. Mântuitorul instituie Euharistia sub două forme, a pâinii şi a vinului, despărţite, indicând prin despărţirea lor despărţirea mistică a trupului de sânge, deci arătând caracterul de jertfă al Euharistiei. Expresiile „**se frânge**", „**se dă**" şi „**se varsă spre iertarea păcatelor**" din cuvintele de instituire arată, de asemenea, caracterul de jertfă, căci frângerea trupului şi vărsarea sângelui pentru alţii, spre iertarea păcatelor, este jertfă adevărată de ispăşire, vărsarea sângelui constituind fiinţa unei jertfe adevărate.

Obiecţia protestantă că aceste expresii se referă la Jertfa de pe cruce, vrând să spună că Domnul îşi va jertfi pe cruce Trupul şi Sângele, dar nu că săvârşeşte deja Jertfa euharistică, este neîntemeiată, căci verbele puse la prezent: se dă, se frânge, se varsă arată prezenţa jertfei, anume Jertfa Euharistiei prin care Hristos săvârşeşte anticipat şi nesângeros, sub forma pâinii şi a vinului, Jertfa de pe cruce.

Despre fiinţa Jertfei euharistice vorbeşte şi Apostolul Pavel când opune paharul şi masa Domnului şi mesei, demonilor (1 Co 10, 16-21), loc în care nu e vorba de mâncare obişnuită, ci de masă la care se bea paharul Domnului şi masă la care se bea paharul demonilor, adică altarul pe care se aduce jertfa. Că masa din acest loc este altarul, o spune limpede Apostolul: *„Avem altar dintru care nu au dreptul să mănânce cei ce slujesc cortului"* (Evr 13, 10), fiind vorba aici despre o jertfă care se mănâncă, din care n-au dreptul să mănânce iudeii, jertfă care nu poate fi alta decât Hristos cel euharistic. Interpretarea protestantă că „altarul" ar fi în acest loc „crucea", iar „a mânca" ar însemna împărtăşirea prin credinţă de răscumpărarea în Hristos este greşită, întrucât sensul textului este literal, căci în versetul precedent (9) este vorba de „mâncărurile" jertfelor din Testamentul Vechi.

Caracterul de jertfă al Sfintei Euharistii rezultă din demnitatea arhierească a lui Iisus Hristos. Mântuitorul, arhiereu veşnic după rânduiala lui Melchisedec (Evr 7, 17, 21, 24, 25), înlocuieşte preoţia provizorie a Vechiului Testament prin preoţia Sa definitivă. Răscumpărând pe oameni şi împăcându-i cu Dumnezeu prin Jertfa de pe cruce, dar suindu-Se la cer, Hristos trebuia să aşeze o nouă jertfă văzută şi o preoţie corespunzătoare, ceea ce şi face la Cina cea de Taină, instituind Sf. Euharistie prin cuvintele: „Luaţi, mâncaţi, acesta este **Trupul Meu**, care **se frânge** pentru voi, spre iertarea păcatelor... Beţi dintru acesta toţi, acesta este **Sângele Meu**, al Legii celei noi, care pentru voi şi pentru mulţi se varsă, spre iertarea păcatelor"; iar preoţia prin cuvintele: „Aceasta să o faceţi întru pomenirea Mea".

Jertfa euharistică a fost preînchipuită în Vechiul Testament prin pâinea şi vinul aduse de Melchisedec (Fc 14, 18), preot al Dumnezeului Celui Prea Înalt; iar Mântuitorul, preot după rânduiala lui Melchisedec, Se aduce pe Sine jertfă reală, sub chipul pâinii şi al vinului, până la sfârşitul veacurilor (1 Co 11, 26). Preînchipuită a fost, de asemenea, prin mielul pascal.

Această jertfă euharistică, curată şi nesângeroasă, a fost prezisă apoi de profetul Maleahi: *„Nu este dragostea Mea în voi, zice Domnul atotţiitorul şi nu voi mai primi jertfe din mâinile voastre, căci de la răsăritul şi până la apusul soarelui numele Meu s-a preamărit între popoare şi în tot locul se va aduce numelui Meu tămâie şi jertfă curată, pentru că mare este numele Meu între popoare"* (1, 10-11). Cuvintele acestea nu se pot referi la jertfele păgânilor, nici la ale iudeilor din împrăştiere, care sunt neplăcute lui Dumnezeu, nici chiar la cea de pe Golgota, care se aduce într-un singur loc, ci numai la Jertfa cea curată a Euharistiei, adusă de toate popoarele spre mărirea lui Dumnezeu. Aceasta este interpretarea dată de vechii Părinţi şi învăţători bisericeşti.

Următoare Sf. Scripturi, Sf. Tradiție mărturisește caracterul de jertfă al Sfintei Euharistii, ceea ce confirmă Sf. Părinți. Sf. Euharistie este „Jertfa noastră", „Jertfa cea nouă a Noului Testament", în care „Iisus Hristos... Se oferă întâi pe Sine ca jertfă Tatălui și aceasta a poruncit să se facă spre pomenirea Sa", și „să fie jertfit El Însuși în locul animalelor ce se jertfeau în Legea Veche", căci „Cel ce jertfește este însuși jertfă și a voit ca Taina care se săvârșește zilnic, să fie Jertfa Bisericii".

Sfintele sinoade declară: „Pe sfânta masă e așezat Mielul lui Dumnezeu, cel ce ridică păcatele lumii și e jertfit de slujitorii Domnului ca jertfă nesângeroasă" (Sinodul I Ecum., Can. 18), și „Noi săvârșim în biserici jertfa nesângeroasă, sfântă și de viață dătătoare și credem că trupul și prețiosul sânge sunt însuși Trupul și Sângele Cuvântului, care dă viață tuturor" (Sinod. III Ecum., Scrisoarea sinodală către Nestorie). Asemenea și în Can. 28 al Sinod, al V-VI-lea.

În sfârșit, credința generală și permanentă a Bisericii despre Sf. Euharistie ca jertfă adevărată se vede exprimată în diferitele Liturghii, care înfățișează Sf. Euharistie ca jertfă, „jertfă duhovnicească", „slujbă cuvântătoare și fără de sânge", și se confirmă prin existența altarelor (jertfelnicelor) în biserici din primele timpuri, cum arată jertfelnicele reale sau cele pictate din catacombe.

Raportul dintre Jertfa euharistică și Jertfa de pe cruce. Întrucât în Sf. Euharistie este prezent Iisus Hristos ca arhiereu, același fiind cel ce aduce și cel ce se aduce jertfă, Euharistia este prezentarea reală și obiectivă a Jertfei de pe cruce. În esența sa, Jertfa euharistică este aceeași cu Jertfa de pe cruce, jertfindu-se pe altar același Miel al lui Dumnezeu care s-a răstignit pe cruce. Nu este altă jertfă ce se aduce în bisericile de pretutindeni, ci acea jertfă, adusă odată de arhiereul Iisus Hristos.

Deosebirea dintre Jertfa euharistică și cea de pe cruce constă numai în forma și scopul jertfei. Pe cruce, Mântuitorul S-a adus pe Sine jertfă în chip sângeros și murind; în Sf. Euharistie se jertfește El, prin preot, în chip nesângeros, în forma pâinii și a vinului și misterios, fără să moară. Prin jertfa de pe cruce Hristos a adus lumii mântuirea obiectivă, împăcând-o cu Dumnezeu; iar Jertfa euharistică se aduce cu scopul însușirii personale a bucuriilor crucii, adică pentru mântuirea subiectivă. De aceea, Jertfa de pe cruce s-a adus o singură dată, iar cea euharistică, fără să fie altă jertfă, se aduce mereu până la sfârșitul timpului. Și tot de aceea, Jertfa de pe cruce a adus-o singur Mântuitorul. Iar la cea euharistică participă și Biserica.

În ființa ei, Jertfa euharistică este identică și cu Jertfa de la Cina cea de taină.

Actul prin care se săvârșește Taina euharistică este sfințirea sau consacrarea darurilor euharistice, pâinea și vinul, în timpul epiclezei, coincizând cu prefacerea.

Efectele Jertfei euharistice. Astfel, cum s-a văzut, Sf. Euharistie este jertfă reală de împăcare, jertfă răscumpărătoare sau mântuitoare, adusă pentru toți creștinii, vii sau morți. Dar ea mai este și jertfă de laudă, de mulțumire și de cerere, atât pentru vii cât și pentru morți.

De laudă și de mulțumire, pentru că se aduce și cu scopul de a vesti perfecțiunile dumnezeiești, cu deosebire bunătatea și puterea și de a mulțumi lui Dumnezeu pentru binefacerile Sale. Liturghiile cuprind, imediat înainte de rugăciunea de sfințire a darurilor, lauda lucrării creatoare, proniatoare și mântuitoare a lui Dumnezeu, mulțumindu-se pentru binefacerile dumnezeiești; iar în timpul sfințirii elementelor euharistice se cântă: „Pe Tine Te lăudăm, pe Tine Te binecuvântăm, Ție Îți mulțumim, Doamne". Sf. Părinți vorbesc de asemenea despre Sf. Euharistie ca jertfă de laudă și de mulțumire.

Sf. Euharistie este și jertfă de rugă, de mijlocire sau de cerere, pentru că, împăcându-ne cu Dumnezeu, face să se aplece mila Lui spre noi, mijlocindu-ne bunul și sufletesc și trupesc.

Fiind Sf. Euharistie jertfa cea bine plăcută lui Dumnezeu, Jertfa Trupului şi Sângele propriului Său Fiu, Acesta însuşi spune în legătură cu ea: *„Şi orice veţi cere în numele Meu, voi face, ca să se preamărească Tatăl întru Fiul"* (In 14, 13). Şi Biserica a urmat întocmai celor arătate de Mântuitorul. „Apoi, zice Sf. Chiril al Ierusalimului, după săvârşirea Jertfei duhovniceşti, slujba cea fără de sânge, rugăm pe Dumnezeu asupra acelei jertfe de ispăşire pentru pacea de obşte a bisericilor, pentru bună rânduială a lumii, pentru împăraţi, pentru ostaşi şi pentru cei care ne ajută în lupte, pentru cei care sunt în boli, pentru cei ce se trudesc şi în general toţi ne rugăm şi oferim această Jertfă pentru toţi care au nevoie de ajutor. Apoi, facem pomeniri şi de cei mai înainte adormiţi... Credem că vor dobândi cel mai mare folos sufletele pentru care facem rugăciune la Jertfa sfântă şi prea înfricoşătoare ce este pusă înainte". Toate Liturghiile Bisericii noastre cuprind, la săvârşirea Tainei şi Jertfei euharistice, rugăciuni de cerere, pentru câştigarea diferitelor bunuri ale milei dumnezeieşti.

5.7.5. Taina Pocăinţei

5.7.5.1. Definiţia

Pocăinţa este Taina în care Dumnezeu iartă, prin duhovnic, păcatele creştinilor care se căiesc sincer şi se mărturisesc înaintea preotului. Pocăinţa este **virtute** şi **Taină**. Ca virtute o găsim la toate popoarele, dar ca Taină ea e specifică numai creştinismului. Ca virtute o găsim pretutindeni, deoarece omul de totdeauna şi de pretutindeni are conştiinţa păcătoşeniei. Această conştiinţă apare în omenire îndată după primul păcat. Adam, după ce păcătuieşte, se căieşte. De asemenea, se căieşte şi împăratul David, după săvârşirea unei fărădelegi, se căiesc ninivitenii ş.a. Exemple de căinţă găsim mai multe în Sf. Scriptură. Căinţa s-a manifestat în decursul vremii în mod diferit prin ruperea hainelor, prin îmbrăcarea în sac şi punerea de cenuşă pe cap, prin post, rugăciune, plâns, jertfe, mărturisirea păcatelor etc. Prin toate aceste acte se urmărea manifestarea umilinţei şi dorinţa de a obţine iertare şi de a intra în comuniune cu Divinitatea. Acest scop îl are şi căinţa creştină. Ea topeşte păcatele, regenerează pe om şi-l pune în comuniune cu Dumnezeu.

Alături de căinţă găsim peste tot şi o mărturisire a păcatelor. La păgâni ea se făcea în faţa părinţilor, a preoţilor, a vrăjitorilor, a poporului etc.. În Vechiul Testament era o mărturisire publică şi alta particulară. Pe cea publică o făcea arhiereul în ziua expierii, pe cea particulară şi-o făcea păcătosul lui Însuşi, cum au făcut, de exemplu, David şi Manase[462]. În creştinism mărturisirea păcatelor se face în faţa preotului duhovnic.

5.7.5.2. Numirile

Taina aceasta are diferite numiri. Se numeşte **pocăinţă**, pentru că cel ce o primeşte trebuie să regrete, în mod sincer, păcatele; **penitenţă**, derivat după unii de la poenam tenere, ce înseamnă actul prin care omul se pedepseşte pentru păcatele săvârşite, iar după alţii, din **paene, paenitus**, o durere a inimii pentru păcatele săvârşite; **mărturisire** sau **spovedanie**[463], întrucât creştinul îşi mărturiseşte păcatele în faţa preotului; **al doilea Botez**[464], pentru că prin

[462] Il. V. Felea, **Pocăinţa**, Sibiu 1939, p. 37.
[463] Irineu, **Contra ereziilor**, I, 13, P.G. 7, 588 şi 592.
[464] Can. II Cartagina·

ea se spală păcatele întocmai aşa ca prin Taina Botezului; **iertare, dezlegare**[465] (veniam), pentru că prin ea se iartă, se dezleagă păcătosul de legătura păcatelor; **împăcare**[466], pentru că ne împacă cu Dumnezeu; **scândură (punte de scăpare după naufragiu**[467]), pentru că ne oferă posibilitatea de a trece din starea de păcat în cea de virtute etc.

5.7.5.3. Instituirea dumnezeiască

a) Taina pocăinţei a fost instituită de Mântuitorul pentru curăţirea sufletelor de păcate, pentru ca oamenii să-şi poată redobândi sănătatea spirituală şi odată cu aceasta şi comuniunea cu Dumnezeu. În această direcţie a lucrat El însuşi, în timpul cât a trăit pe pământ, iertând păcatele tuturor celor ce-şi manifestau regretul pentru ele.

Puterea de a ierta păcatele nu a păstrat-o însă numai pentru Sine, ci a promis-o şi apoi a dat-o şi Sfinţilor Apostoli şi urmaşilor lor. El promite acestora că oricâte vor lega pe pământ vor fi legate şi în ceruri (Mt 18, 18; 16, 18 sq.). Promisiunea aceasta o realizează, după învierea Sa din morţi, când a suflat asupra Sfinţilor Apostoli şi le-a zis: *„Luaţi Duh Sfânt; cărora veţi ierta păcatele le vor fi iertate; cărora le veţi ţine, vor fi ţinute"* (In 20, 22-23). Acesta este momentul şi acestea sunt cuvintele prin care instituie Domnul Taina Pocăinţei. Cu acest prilej El dă Sfinţilor Apostoli aceeaşi putere, de a ierta păcatele, pe care o avea şi El ca Dumnezeu. Le dă puterea şi dreptul de a judeca starea internă a oamenilor, de a vedea dacă aceştia sunt înclinaţi să se îndrepteze, urmând ca după aceea să ierte sau nu păcatele lor.

Sf. Scriptură ne arată că Sf. Apostoli au exercitat adeseori puterea judecăţii spirituale, primită de la Domnul. Pe când era Sf. Ap. Pavel în Efes, *„mulţi dintre cei ce crezuseră veneau şi se mărturiseau şi spuneau faptele lor"* (FA 19, 18). Şi desigur că la Taina Pocăinţei se gândeşte şi Sf. Ap. Ioan când zice: *„Dacă mărturisim păcatele noastre, El este credincios şi drept ca să ne ierte păcatele şi să ne curăţească pe noi de toată strâmbătatea"* (In 1, 9).

Taina Pocăinţei a fost săvârşită şi de urmaşii Sf. Apostoli, cărora li se cere să ierte totdeauna pe cei ce se căiesc sincer şi îşi mărturisesc păcatele. Can. 52 apostolic prevede pedeapsa caterisirii pentru duhovnicul care nu ar dezlega de păcate pe un păcătos ce se căieşte.

Despre instituirea Tainei Pocăinţei şi despre puterea dată Sfinţilor Apostoli şi urmaşilor lor de a ierta păcatele, ne vorbesc şi Sfinţii Părinţi. **Tertulian** a scris un studiu despre Pocăinţă. **Sf. Ioan Hrisostom** scrie: „Nu către aceia (către îngeri) s-a zis: Oricâte veţi lega etc. Au desigur şi stăpânitorii pământului puterea de a lega, dar numai trupurile; această legătură atinge însă sufletul şi pătrunde în cer. Căci orice împlinesc jos preoţii, confirmă Dumnezeu sus. Şi sentinţa robilor o întăreşte Stăpânul... Aceştia au primit puterea nu asupra leprei trupului, ci asupra necurăţiei sufletului şi nu de a fi martori ai curăţirii, ci a curăţi radical de păcat"[468].

b) Puterea dată Sfinţilor Apostoli şi urmaşilor lor, de a ierta păcatele, nu este limitată. Ea se extinde asupra tuturor păcatelor, fără excepţie. Aceasta rezultă din spusele Domnului: *„Oricâte veţi lega pe pământ vor fi legate şi în cer şi oricâte veţi dezlega pe pământ vor fi dezlegate şi în cer"* (Mt 18, 18) şi *„Cărora veţi ierta păcatele le vor fi iertate; cărora le veţi ţine, vor fi ţinute"* (In 20, 23). Domnul zice **cărora veţi ierta păcatele**, deci orice păcate, şi nu zice **unele păcate**, ca dovadă că puterea de a ierta este nelimitată, fie că e vorba de păcate uşoare, grele sau de moarte.

---

[465] **Tertulian, De poenitentia**, 4.
[466] Augustin, **De civ. Dei**, XX, 9, P.L. 41, 674.
[467] Tertulian, **De poenitentia**, 4, P.L. 1,-1343.
[468] **Despre preoţie**, III, 5-6, P.G. 48, 643-644.

Mântuitorul Însuşi a dat dovadă că păcatele grele pot fi iertate. El iartă o femeie adulteră, un paralitic, un vameş, un tâlhar etc. Fariseii îl acuzau că *„primeşte la Sine pe păcătoşi şi stă cu ei la masă"* (Lc 16, 2; 5, 30).

După exemplul Lui şi în urma puterii primite de la El, procedează la fel şi Sfinţii Apostoli. Sf. Apostol Pavel iartă şi reprimeşte în Biserică pe incestuosul din Corint (2 Co 2, 6-10); despre Sf. Ap. Ioan se zice că a iertat şi a întors pe calea cea bună pe căpitanul unei bande de hoţi; iar Sfinţii Părinţi ne dau o mulţime de exemple din care se vede că oamenii cu păcate grele au fost iertaţi în urma spovedaniei.

Învăţătura despre posibilitatea iertării tuturor păcatelor a existat totdeauna în Biserica creştină. Cei ce au învăţat altfel, cum au fost de exemplu montaniştii, novaţienii şi donatiştii, au fost condamnaţi. Aceştia recunoşteau Pocăinţa ca Taină; dar susţineau că prin ea nu se pot ierta păcatele grele. Montaniştii ziceau că nu se pot ierta: apostazia, omuciderea şi desfrâul. Novaţienii mergeau mai departe şi susţineau că Biserica nu poate ierta nici un păcat greu, iar donatiştii refuzau să ierte pe cei ce au fost trădători în timpul persecuţiilor.

Este adevărat că în Sf. Scriptură se vorbeşte despre păcate **iertabile** şi **neiertabile**, dar deosebirea aceasta provine nu din faptul că Biserica ar fi lipsită de dreptul de a ierta toate păcatele, ci pentru că cei ce le săvârşesc se împietresc în răutate şi lipsa lor de căinţă împiedică Harul să producă în ei iertarea păcatelor. La Mt 12, 31-32, citim: *„Orice păcat şi orice hulă se va ierta oamenilor, dar hula împotriva Duhului nu se va ierta. Oricine va fi zis vreun cuvânt împotriva Duhului Sfânt, nu va fi iertat lui, nici în veacul acesta, nici în cel ce va să fie"*. Spusele acestea par a duce la concluzia că păcatul contra Duhului Sfânt nu se iartă niciodată.

Dar ce este păcatul contra Duhului Sfânt? Este o răutate deplin conştientă şi liberă contra adevărului dumnezeiesc, necredinţa şi totala lipsă de penitenţă. Deci este o împietrire a omului în rele. Cei ce se află într-o astfel de stare, se împotrivesc Duhului Sfânt, întrucât refuză pocăinţa, căreia îi urmează îndreptarea şi sfinţirea, care se atribuie Duhului Sfânt. Aceştia se găsesc în cele mai multe cazuri în imposibilitatea de a se îndrepta. Şi tocmai fiindcă starea de nepocăinţă a lor este destul de frecventă, Domnul zice că păcatul lor nu se iartă în veac. Cum însă oricât de ticălos ar fi un om pe pământ, în el a mai rămas totuşi un mic grăunte de bunătate, care în anumite împrejurări poate fi dezvoltat, înseamnă că nu este exclus ca şi un astfel de om să se poată converti. Cazuri de acestea, oricât de rare ar fi ele, totuşi există. Or, prin convertire, credem că şi păcatul contra Duhului Sfânt îşi schimbă acest atribut şi devine iertabil. Aşadar, fiind dată posibilitatea convertirii, este dată şi posibilitatea iertării. În acest sens, scrie **Sf. Ioan Hrisostom** următoarele: „Şi această vină, adică hula împotriva Duhului Sfânt, s-a iertat celor ce s-au pocăit, căci mulţi din aceia care au hulit împotriva Duhului Sfânt au crezut mai pe urmă şi li s-au iertat toate"[469].

Tot în acelaşi sens trebuie înţelese şi cele spuse de Sf. Ev. Ioan, cu privire la păcate de moarte şi păcate nu de moarte. *„Dacă vede cineva pe fratele său păcătuind – nu păcat de moarte –, să se roage şi Dumnezeu va da viaţă acelui frate, anume celor ce nu păcătuiesc de moarte. Este însă păcat de moarte; nu zic să se roage pentru aşa păcat"* (1 In 5, 16). Păcatul de moarte este manifestarea deplin conştientă şi liberă împotriva adevărului creştin şi perseverarea în atitudinea aceasta. Atât timp cât cineva are o astfel de dispoziţie sufletească, păcatul nu i se poate ierta, din vina lui proprie. Dar dacă un astfel de păcătos se căieşte şi păcatul de moarte se poate ierta prin Taina Pocăinţei.

c) **Protestanţii** nu recunosc că Domnul a instituit Pocăinţa ca Taină. În această categorie se numără şi Wiclif (1387), care spune că „dacă omul se căieşte de ajuns, orice mărturisire

[469] Omilia 41 la ev. Mt., P.G. 57, 449.

exterioară este superfluă și inutilă"[470]. (**Luther** († 1546) nu a avut o linie dreaptă în privința Tainei Pocăinței. Uneori o numără între Taine, iar alteori îi neagă acest caracter. Confesiunea de la **Augsburg** o numără între Taine. În luteranism ea are însă un alt înțeles decât în Ortodoxie, întrucât, după luterani, Tainele au caracterul de semne ale promisiunilor dumnezeiești, prin care se deșteaptă, se nutrește și se întărește credința. Deci, ele nu împărtășesc Harul. **Calvin** († 1564) e și mai categoric. După el, Pocăința nu este altceva decât aducerea aminte de credința mărturisită la Botez și această aducere aminte are ca urmare iertarea păcatelor . Părerea lui Calvin are la bază învățătura protestantă despre justificare. Conform acestei învățături, omul se justifică numai prin credință sau, mai precis, prin încrederea în meritele Domnului. Justificarea nu constă în ștergerea păcatelor, nu într-o îndreptare și sfințire de fapt a omului, ci numai în acoperirea, neimputarea sau neținerea lor în seamă. Și fiindcă omul a primit și mărturisit credința în Iisus Hristos la Botez, tot atunci a dobândit el și iertarea sau acoperirea păcatelor. Pentru iertarea păcatelor săvârșite după Botez nu e nevoie de o Taină specială. E suficient ca el să-și aducă aminte de credința de la Botez și prin aceasta dovedește iertarea păcatelor. Sf. Scriptură ne dă însă un exemplu din care se vede că această părere e greșită. **Simon Magul** păcătuiește vrând să cumpere pe bani puterea de a împărtăși pe Duhul Sfânt. Pentru iertarea acestui păcat, Sf. Ap. Petru nu-i spune să-și aducă aminte de Botez, ci-i zice să se pocăiască (FA 8, 22). Biserica anglicană, în art. 25 de credință, numără numai două Taine, despre care zice că le-a instituit Mântuitorul, și anume: Botezul și Cina Domnului. În ce privește Pocăința, Mirul, Preoția, Nunta și Maslul, „nu trebuiesc ținute ca Taine ale Evangheliei, unele fiind născute dintr-o imitare stricată a Apostolilor, altele fiind stări de viață aprobate în Scripturi, însă care n-au totuși natura Tainelor, precum o au Botezul și Cina Domnului, fiindcă ele nu au nici un semn văzut, nici ceremonie pe care să o fi rânduit Dumnezeu".

5.7.5.4. Partea văzută

Partea văzută a Pocăinței o constituie: a) căința sau părerea de rău, b) hotărârea de a nu mai păcătui, c) mărturisirea propriu zisă și d) dezlegarea. Fără acestea nu există Pocăință și nici iertare de păcate.

a) Căința este părerea de rău sau regretul pentru păcatele săvârșite. Este o durere a sufletului și ura față de păcat. Ea se referă la păcatele săvârșite în trecut, iar în ce privește păcatele viitoare, căința se transformă în hotărârea de a nu mai păcătui. Prin căință, penitentul se regăsește pe sine, își dă seama de păcatele sale, de răutatea și urmările funeste ale acestora, se recunoaște vinovat înaintea lui Dumnezeu și ia hotărârea de a se întoarce la Părintele său. Ea este o condiție necesară pentru iertarea păcatelor, după cum vedem din parabolele fiului rătăcit (Lc 15) și a vameșului și fariseului (Lc 18). **Sf. Ioan Hrisostom** scrie: „Dacă lacrimile lui Petru au putut șterge un păcat așa de mare (al întreitei lepădări), cum să nu le ștergeți și voi pe ale voastre, prin lacrimile voastre? Căci lepădarea de Domnul nu este ceva neînsemnat, ci dimpotrivă foarte însemnat și totuși lacrimile l-au șters. Plângeți, dar, și voi pentru păcatele voastre, dar nu faceți aceasta numai de ochii lumii. Plângeți amar, cum a făcut Petru. Vărsați șiroaie de lacrimi din adâncul inimii, ca Domnul să se milostivească spre voi și să vă dea iertare"[472].

[470] Cf. Il. V. Felea, op. cit., 273.
[471] **Institutio**, cartea IV, 19, 14-17.
[472] **Cuvânt III despre Pocăință**, n. 4, P.G. 49, 298.

Părerea de rău poate izvorî fie din unirea păcatului şi a urmărilor lui în viaţa aceasta sau în cea viitoare, adică frica de pedepsele iadului, fie din credinţa şi iubirea lui Dumnezeu. În primul caz, omul se căieşte pentru că se teme de consecinţele neplăcute ce le au păcatele pentru el deci pentru că ele sunt un rău pentru el; în al doilea rând, se căieşte pentru că îşi dă seama că prin păcat a jignit pe Dumnezeu, pe care e dator să-L iubească, întrucât Dumnezeu este bun. În primul caz vorbim de o căinţă servilă sau imperfectă (romano-catolicii o numesc **atritio**), în al doilea rând de o căinţă fiască sau perfectă (numită de romano-catolici **contritio**).

Cel ce se apropie de Taina Pocăinţei trebuie să aibă o căinţă perfectă, adică o căinţă sinceră, universală, cuprinzând toate păcatele săvârşite şi să fie izvorâtă din credinţă şi iubirea lui Dumnezeu.

Cum însă nu toţi oamenii pot avea o astfel de căinţă, nu toţi regretă păcatele numai din conştiinţa că au jignit pe Dumnezeu, pe care trebuie să-L iubească, nu este nefolositoare nici căinţa ce izvorăşte din frica de pedeapsă[473]. Cu alte cuvinte, pentru primirea Tainei Pocăinţei e suficientă şi părerea de rău **imperfectă**, mai ales când aceasta e îmbinată cu hotărârea de a nu mai păcătui şi cu speranţa iertării. De altfel, cel ce urăşte păcatul, pentru că se teme de iad, în mod logic se simte îndemnat a se feri în viitor de păcat, ca să nu ajungă în iad. Unul ca acesta simte în sine ura faţă de păcat şi prin aceasta un imbold pentru transformarea vieţii sale morale.

Efectul mântuitor al căinţei izvorâte din frică îl vedem la niniviteni şi despre el vorbeşte şi Domnul când zice: *„Nu vă temeţi de cei ce ucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă; temeţi-vă mai curând de Acela care poate şi sufletul şi trupul să le piardă în Gheena"* (Mt 10, 28). Îndemnându-ne Mântuitorul să ne temem de Dumnezeu, care ne poate pedepsi cu iadul, prin aceasta El ne spune că şi căinţa, izvorâtă din frica de iad, e bună şi duce la îndreptare.

b) Hotărârea de a nu mai păcătui este al doilea moment al mărturisirii. Ea este îmbinată în mod natural cu căinţa, deoarece cel ce simte un regret pentru păcatul făcut, înseamnă că ar fi dorit să nu-l fi săvârşit. Prin aceasta el se simte îndemnat să nu-l mai facă în viitor.

c) Mărturisirea păcatelor înaintea duhovnicului este atât o necesitate psihologică, atunci când omul e pătruns de căinţă perfectă, cât şi o poruncă dumnezeiască. Fiinţa omenească este astfel alcătuită, încât simte nevoia, de a-şi manifesta sentimentele şi gândurile; de a-şi exterioriza bucuria sau necazul precum şi toate cugetele ce o frământă. Acestei reguli nu i se poate sustrage nimeni. Drept aceea şi în cazul când sufletul omenesc se simte dezechilibrat prin păcate, el caută să-şi regăsească echilibrul prin mărturisire, aceasta fiind singura cale ce-i dă tihnă. Mărturisirea o poate face păcătosul unui prieten, spre a-i cere un sfat, sau unuia pe care l-a jignit, spre a-i cere iertare. Şi una şi alta este bună, dar nu e suficientă pentru a produce iertarea în faţa lui Dumnezeu. Scopul acesta se poate atinge numai prin mărturisirea făcută în faţa duhovnicului şi anume nu istorisind simplu şi rece păcatele, ci spunându-le cu frângere de inimă şi cu regretul de a le fi săvârşit. O astfel de mărturisire este atât de importantă, încât însăşi Taina Pocăinţei mai poartă şi denumirea de **mărturisire**.

E drept că Mântuitorul, instituind Taina Pocăinţei, nu prescrie în mod explicit şi mărturisirea, dar El face acest lucru implicit. El dă Sfinţilor Apostoli puterea de a judeca starea morală a oamenilor. Cum însă această stare nu poate fi judecată dacă nu e cunoscută şi cum ea nu poate fi cunoscută dacă nu e manifestată sau mărturisită de om, rezultă că Domnul, odată cu instituirea Pocăinţei, prescrie şi obligaţia mărturisirii. Fără mărturisire, duhovnicul nu

[473] I. Mihălcescu, **Dogmatica**, ed. III, p. 241.

poate dezlega de păcate pe penitent, întrucât fără ea el nu poate cunoaşte starea internă sufletească a penitentului.

Practica mărturisirii înaintea duhovnicului a existat totdeauna în Biserica creştină. Ea a fost introdusă de Sfinţii Apostoli. Sf. Ap. Pavel primeşte, în Efes, spovedania multor creştini. Cei ce umblau cu vrăjitorii îşi mărturiseau înaintea lui acest păcat, iar el le-a cerut să nu mai vrăjească şi să-şi ardă cărţile, ceea ce ei au şi făcut (FA 19, 18-19). Şi Sf. Ap. Ioan scrie despre mărturisire ca despre o condiţie necesară a iertării (1 In 1, 9). Despre existenţa mărturisirii în Biserica veche vorbesc şi Sf. Părinţi şi scriitori bisericeşti. **Origen** scrie că păcatele trebuie mărturisite înaintea preotului[474]. Sinodul Trulan, prin can. 102, prevede obligaţia preoţilor de a cerceta felul greşalelor mărturisite şi de a prescrie leacuri potrivite pentru vindecarea sufletelor.

Dacă practica mărturisirii păcatelor s-ar fi introdus ulterior atunci ar trebui să ştim **timpul, locul** şi **persoanele** care au introdus-o. Or, întrucât nu aflăm nici o urmă de acest fel, rezultă că ea există dintru început.

Wiclif zicea că nu e nevoie de mărturisire pentru iertarea păcatelor şi îndeosebi nu e nevoie să o facă cei ce au părere de rău perfectă. **Luther** şi **Calvin** nu recunosc, principial, mărturisirea ca o poruncă divină. Ei văd în ea o instituţie omenească.

La început mărturisirea se făcea uneori înaintea preotului în public, în faţa comunităţii, iar din sec. IV încoace ea se face în secret, fiind de faţă numai preotul şi penitentul. În Biserica romano-catolică avem mărturisirea **auriculară**, adică mărturisirea la urechea preotului, fără ca acesta să vadă pe penitent sau penitentul, pe preot. Aceasta este o slăbire a mărturisirii, ca act de călcare peste mândrie.

Biserica noastră nu aprobă acest mod de mărturisire, întrucât el slăbeşte încrederea şi comuniunea dintre penitent şi duhovnic şi ia, în bună parte, posibilitatea duhovnicului de a exercita o influenţă mai mare asupra penitentului. Ea abstractizează Taina.

Mărturisirea trebuie să fie **deplină**, adică trebuie să cuprindă toate păcatele săvârşite după Botez sau de la ultima mărturisire. Păcatele uşoare ajunge dacă sunt mărturisite în general, dar cele grele trebuie mărturisite fiecare în parte. Păcatele mărturisite o dată şi iertate nu mai trebuie mărturisite a doua oară. O mărturisire nouă a acestora este nu numai inutilă, ci şi lipsită de evlavie, deoarece cel ce o face se îndoieşte de efectele Tainei Pocăinţei.

Cel ce vrea să se mărturisească trebuie să-şi examineze conştiinţa. În acest scop el trebuie să aibă drept călăuză Decalogul. Dar nu trebuie să lase la o parte nici indicaţiile ce le dă Molitfelnicul.

După doctrina romano-catolică, creştinii care au o părere de rău perfectă (contritio), pot obţine iertarea păcatelor şi în afară de Taina Mărturisirii. Aceştia, regretându-şi în mod sincer păcatele, pentru că au jignit prin ele pe Dumnezeu, şi dorind să se mărturisească duhovnicului, dar neputând face acest lucru, din cauză de forţă majoră, obţin iertarea de la Dumnezeu. Părerea de rău perfectă este identică cu iubirea perfectă a lui Dumnezeu. Iar Sf. Scriptură ne spune că cei ce iubesc pe Dumnezeu sunt şi ei iubiţi de Dumnezeu. „Cine păzeşte cuvântul Meu şi Tatăl Meu îl va iubi pe el şi vom veni la El şi la El ne vom face locaş" (In 14, 23).

Fără îndoială că, din punct de vedere logic, părerea aceasta e acceptabilă şi nici din alt punct de vedere nu este exclus ca Dumnezeu să ierte pe unii şi fără mărturisire, numai în urma căinţei. Dar acestea sunt cazuri pe care le ştie singur Dumnezeu.

[474] **Omilia II la Lev.** 4, P.G. 12, 418.

Dacă însă privim lucrurile prin pirisma cuvintelor prin care a instituit Domnul Taina Pocăinței, părerea apuseană nu poate fi acceptată. Mântuitorul zice către Sfinții Apostoli: *„Cărora le veți ierta păcatele, le vor fi iertate"* (In 20, 23). Deci El condiționează iertarea păcatelor de mărturisirea lor şi de dezlegarea dată de duhovnic. Teoria romano-catolică e contrazisă şi de cazul Sf. Ap. Pavel, care deşi a avut, pe drumul Damascului, căință perfectă, totuşi nu a fost iertat de păcate, căci Anania îi spune: *„Scoală-te, primeşte Botezul şi spală-te de păcatele tale, chemând numele Domnului"* (FA 22, 16). Ea duce totodată şi la concluzia că dezlegarea preotului nu are un efect real, această dezlegare fiind numai o simplă declarare sau o anunțare că păcatele penitentului au fost deja iertate.

d) Dezlegarea este al patrulea element al pocăinței. Pe aceasta o rosteşte preotul după ce a ascultat mărturisirea penitentului. Deci dezlegarea poate fi luată numai oral, nu şi în scris, şi numai penitentului care e prezent. Ea este următoarea: „Domnul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos cu darul şi cu îndurările iubirii Sale de oameni să te ierte pe tine, fiule (N), şi să-ți lase toate păcatele. Şi eu, nevrednicul preot şi duhovnic, cu puterea ce-mi este dată, te iert şi te dezleg de toate păcatele tale, în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, Amin".

Formula aceasta nu este la fel în întreaga Ortodoxie, ci numai în Biserica romano-catolică şi în cea slavă. Biserica greacă are o formulă mai dezvoltată. Biserica romano-catolică are una în care se evidențiază mai mult rolul preotului duhovnic[475].

Nici una din acestea nu ne sunt rămase de la Domnul, ci ele au fost alcătuite de Biserică, pe baza cuvintelor instituirii Tainei. Ele se întemeiază pe cuvintele pe oare le-a rostit Domnul către Apostoli, când le-a spus: *„Cărora veți ierta păcatele, le vor fi iertate; cărora le veți ține, vor fi ținute"* (In 20, 23).

Dacă formulele ortodoxe sunt rugătoare, iar cea romano-catolică e indicativă, nu înseamnă că pronunțând aceste formule preotul ortodox nu dezleagă el de păcate pe penitent, cum face preotul romano-catolic, ci numai roagă pe Dumnezeu să facă acest lucru. În esență, toate trei formulele exprimă una şi aceeaşi idee, că penitentul primeşte iertarea de la Dumnezeu prin preot, numai că în Ortodoxie se evidențiază şi rolul Domnului, care e principalul administrator al Tainei, pe când preotul e numai reprezentantul sau organul Lui, iar în romano-catolicism se reliefează mai mult rolul preotului. Dar şi într-un caz şi în altul nu trebuie uitat că Domnul, instituind Taina Pocăinței, înzestrează pe Sfinții Apostoli şi pe urmaşii lor cu puterea de a ierta sau de a ține păcatele oamenilor. Le dă puterea să elibereze sau nu pe păcătoşi de legăturile păcatului. Aceasta înseamnă că El îi face judecători. Fiind judecători ai stării morale a credincioşilor şi formula rostită de ei şi de urmaşii lor este o sentință judecătorească. Prin ea nu se face numai vestirea iertării păcatelor, ea nu are numai un caracter declarativ, cum spun protestanții, ci unul eficace, adică prin ea se dă cu adevărat iertarea păcatelor. Când iartă preotul păcatele, în Taina Pocăinței, ele sunt iertate şi din partea lui Dumnezeu, şi când le ține, adică atunci când nu pronunță formula sau sentința, ele sunt ținute. De aici nu urmează însă că el poate abuza de puterea primită. El e dator să judece totdeauna după dreptate şi iubire şi să ierte pe toți cei ce se căiesc sincer, dar nu şi pe aceia care se mărturisesc fără căință.

---

475 Formula în Biserica greacă e următoarea: „Fiul meu duhovnicesc, care te-ai mărturisit nevredniciei mele, eu umilitul şi păcătosul nu pot să iert pe pământ păcatele, fără numai Dumnezeu; dar pentru cuvântul acela dumnezeiesc, care a fost către Apostoli după învierea Domnului nostru Iisus Hristos, zicând: **cărora veți ierta păcatele le vor fi iertate, cărora le veți ține, vor fi ținute**, pentru acela şi noi îndrăznind zicem: toate câte le-ai spus nevredniciei mele şi toate câte nu ai ajuns să le spui, fie din neştiință, fie din uitare, să ți le ierte Dumnezeu în veacul de acum şi în cel viitor". (N. I. Popoviciu, **Epicleza euharistică**, p. 250). În Biserica romano-catolică formula e următoarea „Ego te absolvo ab omnibus censuris et peccatis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti". În Biserica unită, forma e „Te dezleg de toate păcatele tale" (V. Suciu, **Dogm.**, II, p. 441). pag. 312 sq.

Odată cu pronunţarea acestei formule de duhovnic, penitentul redobândeşte starea harică pe care a avut-o la Botez, dar pe care a pierdut-o prin păcat.

În formula de dezlegare, preotul spune penitentului: „Eu, nevrednicul preot şi duhovnic, cu puterea ce-mi este dată, te iert şi te dezleg de toate păcatele tale". Întrebarea este: cuvântul toate se referă la toate păcatele **mărturisite** sau la toate cele săvârşite înainte de Spovedanie, fie că au fost mărturisite sau nu?

Cel ce se apropie de Spovedanie se apropie cu părere de rău pentru păcatele făcute şi cu **intenţia de a-şi mărturisi toate păcatele** pe care le-a săvârşit. Chiar şi în cazul când nu ar face o mărturisire amănunţită a fiecărui păcat, expunând cele mai mici detalii pe care le-a făcut săvârşind păcatul – lucru care de altfel, nici nu e necesar –, totuşi el are intenţia de a-şi mărturisi absolut toate păcatele. Puterile spirituale ale lui nu sunt însă totdeauna de aşa natură ca să-şi poată realiza pe deplin bunele intenţii ce le are. Ele nu-i servesc spre a-i pune înainte întreg trecutul, pentru a vedea în el ca într-o carte deschisă. Deci, e natural ca omul să nu-şi poată mărturisi absolut toate păcatele săvârşite.

Păcatele uşoare dispar relativ repede din memorie. Păcatele grele se ţin minte mai multă vreme, întrucât lasă o greutate mai mare pe suflet şi sunt legate de anumite lucruri ce au impresionat mai puternic pe om. Din aceste motive e explicabilă uitarea unor păcate uşoare şi deci nemărturisirea lor la spovedanie. Dar se pot ivi şi cazuri când se uită unele păcate de natură mai grea[476].

5.7.5.5. Partea nevăzută

Partea nevăzută o constituie: **a) Iertarea păcatelor.** Odată cu această iertare, creştinul redobândeşte starea de nevinovăţie pe care a primit-o la Botez. Acest efect îl arată Domnul când zice: *„Cărora veţi ierta păcatele, le vor fi iertate"* (In 20, 23).

b) Restabilirea comuniunii omului cu Dumnezeu. În clipa în care credinciosul a primit Harul iertării, în acea clipă el scapă de robia păcatului şi intră în comuniune cu Dumnezeu, aşa după cum şi Fiul rătăcit a intrat în comuniune cu tatăl său din clipa în care acesta l-a iertat (Lc 15, 17-24).

c) Eliberarea de orice pedeapsă pentru păcat şi prin aceasta dobândirea speranţei vieţii veşnice. Aceasta se vede, între altele, din înseşi cuvintele Domnului, rostite către tâlhar: *„Astăzi vei fi cu Mine în rai"* (Lc 23, 43). Ceea ce înseamnă că, după ce i s-au iertat păcatele, el nu mai avea să sufere nici o pedeapsă, prin care ar fi trebuit să dea satisfacţie lui Dumnezeu. Din acest punct de vedere există o deosebire între învăţătura Bisericii noastre şi aceea a celei romano-catolice. După doctrina romano-catolică, păcatele atrag după ele pedepse veşnice şi temporale. Prin Pocăinţă se iartă omului păcatul şi pedeapsa veşnică, dar nu i se iartă totdeauna şi pedeapsa **temporală**. Aceasta trebuie ispăşită de om, fie în viaţa pământească, fie în viaţa de dincolo, în purgatoriu. Despre acestea vom mai vorbi, unde vom trata despre epitimii.

d) Liniştirea conştiinţei este un alt efect al mărturisirii; ea se obţine întrucât prin Pocăinţă se elimină din suflet păcatul care tulbură pe om.

5.7.5.6. Săvârşitorul

Săvârşitorul Tainei Pocăinţei este episcopul şi preotul. Aceasta rezultă din cuvintele instituirii Tainei, prin care Domnul a dat numai Sfinţilor Apostoli şi urmaşilor lor puterea de

[476] I. Petreuţă, **Dezlegarea de păcate**, „Rev. Teol.", Sibiu, 1935.

a lega şi dezlega. De atunci şi până azi, Biserica respectă cu sfinţenie această rânduială. Sf. **Ioan Hrisostom** scrie că preoţii au primit de la Fiul puterea de a ierta păcatele. Această putere diferă esenţial de aceea a preoţilor evrei. Căci, pe când aceştia aveau puterea de a curăţi trupul de lepră sau, mai bine zis, numai de a constata curăţirea, preoţii creştini curăţesc, de fapt, ceva mai mult decât lepra trupului. Ei curăţesc păcatele sau lepra sufletului[477].

Dar nu orice preot are puterea de a lega şi dezlega, ci numai acela care a primit această putere, adică duhovnicia, de la episcop, printr-un act special. Duhovnicul e obligat să păstreze secretul mărturisirii. Cel ce trădează acest secret se cateriseşte. În trecut au existat pravile împărăteşti care pedepseau divulgarea secretului mărturisirii cu tăierea limbii sau cu închisoare pe viaţă[478].

Puterea preotului de a dezlega nu se pierde nici în cazul când el e pătat cu păcate grele. **Valdenzii** însă şi Hus învăţau că Taina Pocăinţei săvârşită de un preot păcătos nu e valabilă. Şi tot ei susţineau, mai departe, că un mirean aflat în stare harică, poate dezlega, în mod valid, păcatele.

Istoria ne arată că în vechime existau cazuri când, în lipsa preoţilor, diaconii erau aceia care ascultau mărturisirea şi puneau mâinile pe cei păcătoşi. Practica aceasta este confirmată în Apus şi de câteva sinoade din sec. XII şi XIII[479]. Ba se spune că în caz de absolută nevoie, mărturisirea era făcută şi unui **mirean**[480].

Examinarea, mai de aproape, a spuselor de mai sus, duce însă la concluzia că nici într-un caz nici într-altul nu e vorba de Taina Pocăinţei propriu-zise. Mărturisirea făcută unui mirean nu a fost niciodată considerată ca Taină, deoarece nu era însoţită de dezlegare. Între mărturisirea în sensul strâns şi dezlegare trebuie făcută deosebire. Fără îndoială că mărturisirea putea fi făcută şi altor persoane decât episcopilor şi preoţilor. Deci, putea fi făcută şi diaconilor sau mirenilor. Dar aceasta nu era Taină, ci expresia unei simple necesităţi psihologice pe care o simte câte un păcătos, în anumite momente de criză spirituală.

5.7.5.7. Primitorul

Primitorul Pocăinţei este orice creştin ortodox (Mărt. Ort., I, 113) care ştie că are păcate şi vrea să se curăţească de ele.

Necreştinii nu pot primi această Taină, după cum, de altfel, nu pot primi nici o Taină afară de Botez. În Taina Pocăinţei avem o judecare a penitentului. Or, cum Biserica nu poate judeca decât persoanele care-i aparţin, urmează că Taina nu poate fi primită de persoane necreştine, de persoane care nu se află în Biserică. Sf. Ap. Pavel scrie: *„Ce am eu să judec pe cei din afară? Însă pe cei dinlăuntru oare nu-i judecaţi voi?"* (1 Co 5, 12).

Este de la sine înţeles că primitorul trebuie să aibă o anumită vârstă ca să-şi poată da seama de ce e bine şi de ce e rău. **Pravila Târgovişteană** zice în această privinţă (cap. 321) că băieţii să se spovedească de la 14 ani, iar fetele de la 12 ani. În cap. 324 spune însă că dacă sunt şi mai repede dezvoltaţi la minte, atunci se pot spovedi şi înainte de această vârstă, deoarece „vei afla copii de 12 ani de vor avea minte mai multă decât omul cel ce este de 50 ani...".

Cel ce se apropie de Spovedanie trebuie să se apropie cu: căinţă, hotărârea de a nu mai greşi şi încrederea în îndurarea lui Dumnezeu.

---

[477] **Despre preoţie**, III, 5-6, P.G. 48, 643-644.

[478] Vezi **Pravila Târgovişteană**, 1652, glava 317. După Reg. disciplinar al Bisericii Ortodoxe Române din 1950, art. 28, violarea secretului mărturisirii se pedepseşte cu depunerea.

[479] B. Bartman, **Dogm.**, II, 439.

[480] **Ibidem**, p. 440.

5.7.5.8. Canonul sau epitimia

Canonul sau epitimia este o certare sau un medicament spiritual pe care îl impune duhovnicul unor penitenţi pentru vindecarea lor de boala păcatului. Canon se poate da atât celor care nu obţin dezlegarea, cât şi celor care au fost dezlegaţi de păcate. În primul caz se dă pentru ca penitentul să fie ajutat să-şi adâncească regretul pentru păcate; în al doilea, pentru a-l sprijini să se ferească în viitor de păcate ca acelea pe care le-a săvârşit în trecut, pentru a-i asigura vindecarea sufletească pe care a dobândit-o prin Taină. Ca epitimii se dau: rugăciuni, milostenii, post, mătănii, cercetarea locurilor sfinte etc. (Mărt. Ort. I, 113). Ele trebuie să fie totdeauna potrivite cu păcatele săvârşite şi cu starea morală a penitentului. Exemplu: celui zgârcit i se va cere să facă acte de caritate, celui lacom i se va da epitimia să postească etc.

Dreptul şi datoria duhovnicului de a impune epitimii sunt întemeiate pe Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie. Din Sf. Scriptură vedem că Sf. Ap. Pavel supune pe incestuosul din Corint unei aspre epitimii, iar după ce constată îndreptarea aceluia, îi ridică epitimia (1 Co 5, 1-5; 2 Co 2, 6-8). Literatura patristică de asemenea ne dă mărturii că în Biserica veche erau epitimii şi că pe atunci penitenţii erau împărţiţi în patru clase.

Epitimiile nu sunt pedepse propriu-zise, prin ele nu se urmăreşte satisfacerea dreptăţii dumnezeieşti, nu sunt o răzbunare a lui Dumnezeu faţă de om – aşa cum învaţă Biserica romano-catolică –, ci sunt pedepse medicinale şi mijloace pedagogice date pentru vindecarea fărădelegilor, pentru asigurarea sănătăţii morale a celui ce s-a spovedit şi spre a servi totodată şi ca exemple, pentru alţi credincioşi. De aceea, canonul se şi numeşte în greceşte ἐπιτιμία şi nu τιμωρία cuvântul din urmă arătând pedeapsa propriu-zisă.

Caracterul medicinal al epitimiilor rezultă din cazul incestuosului din Corint, care e pedepsit nu pentru a da satisfacţie dreptăţii dumnezeieşti, ci ca sufletul lui să se mântuiască (1 Co 5, 5), şi el e confirmat şi prin sinoadele ecumenice, particulare şi Sfinţii Părinţi, care numesc canonul direct medicină spirituală. Aici ni se arată că epitimia trebuie să fie conformă cu păcatul şi cu starea penitentului şi să fie micşorată sau chiar desfiinţată dacă ea îşi atinge ţinta[481]. Can. 102 Trulan dispune că „cei ce au de la Dumnezeu dreptul de a lega şi dezlega, trebuie să examineze mai întâi felul păcatului săvârşit precum şi dispoziţia păcătosului ce se căieşte şi astfel să întrebuinţeze remediul potrivit cu răul, ca nu cumva să compromită vindecarea bolnavului din cauza lipsei de metodă, căci răul păcatului nu este uniform, ci e diferit şi variază la nesfârşit şi produce ramuri vătămătoare de unde se răspândeşte cu prisosinţă şi înaintează dacă nu este oprit de puterea remediului". Iar **Sf. Grigorie cel Mare** scrie: „Nu se potriveşte pentru toţi unul şi acelaşi sfat, pentru că nu toţi sunt de acelaşi temperament; adesea pe unii îi vatămă ceea ce altora le e de folos. Pentru că şi cele mai multe plante care hrănesc pe unele animale, pe altele le ucid; un şuierat uşor, pe cai îi domoleşte, dar pe câini îi aţâţă şi o doctorie care uşurează o anumită boală, pe alta o agravează; pâinea care întăreşte viaţa celor tari, pe cea a copiilor mici o nimiceşte"[482].

Dacă epitimia ar fi o pedeapsă prin care s-ar urmări satisfacerea dreptăţii dumnezeieşti, atunci ea n-ar putea fi micşorată sau schimbată, ci ar trebui suferită până la capăt; ar trebui impusă pentru orice păcat, fără deosebire, nu numai pentru cele mai însemnate.

În privinţa epitimiei, doctrina Bisericii romano-catolice e alta decât cea a Bisericii Ortodoxe. Apusenii numesc epitimia satisfacţie. Ea e alcătuită din lucrările ce se impun penitentului, în momentul dezlegării, pentru a expia pedepsele temporale, care nu se iartă

[481] Can. 12, I; can. 5 Ancira; 102. Trulan etc.

[482] Cf. P. Vintilescu, *Spovedania, prilej de pastoraţie individuală*, în rev. «Studii Teologice» nr. 9-10/1949, p. 706.

prin spovedanie. Satisfacerea se impune nu numai „pentru păzirea vieţii celei noi şi medicină pentru slăbiciune, ci şi pentru răzbunarea şi pedepsirea păcatelor trecute"[483].

Precum am mai spus, după doctrina romano-catolică, păcatele au ca urmare pedepse veşnice şi temporale. În Taina Pocăinţei se iartă numai pedeapsa veşnică, dar nu se iartă totdeauna şi întreagă pedeapsa temporală. Aceasta trebuie ispăşită fie pe pământ, fie în purgatoriu. Ispăşirea ei pe pământ se poate face prin satisfacere. Prin aceasta se dobândeşte eliberarea de o pedeapsă temporală. Dar pedeapsa temporală se poate stinge nu numai prin împlinirea canonului, ci şi prin indulgenţe. Indulgenţele se dau pe baza tezaurului Bisericii, pe baza meritelor prisositoare ale Domnului şi ale sfinţilor, care se află depozitate în tezaurul Bisericii[484]. Duhovnicul trebuie să impună satisfaceri, „pentru că el ţine locul lui Dumnezeu şi, ca atare, el trebuie să apere drepturile lui Dumnezeu vătămate prin păcat"[485].

Ca dovadă că păcatele atrag după ele, pe lângă pedeapsa veşnică, şi pedepse temporale şi că în Spovedanie prima se iartă, iar cea de-a doua nu, se citează câteva cazuri din Sf. Scriptură. Astfel, Dumnezeu iartă pe Moise şi Aaron pentru îndoiala lor că ar putea scoate din piatră apă, dar îi pedepseşte să nu conducă ei poporul în ţara făgăduinţei (Nm 20, 12); iartă păcatul lui David, dar îl pedepseşte cu moartea fiului său (2 Rg 12, 13-14) etc.

Fără îndoială că Dumnezeu pedepseşte pe om pentru păcatele sale. Dar aceste pedepse nu au caracter satisfăcător, vindicativ, ci educativ. Ele nu sunt o răzbunare a mâniei dumnezeieşti, ci mijloace medicinale, prin care Dumnezeu întăreşte pe oameni în mersul pe calea binelui. În acest sens trebuie interpretate şi pedepsele amintite mai sus ale lui Moise, Aaron şi David. Dacă Dumnezeu ar pedepsi pe oameni ca răzbunare pentru păcatele lor, atunci El n-ar mai patea fi privit ca Părintele nostru, ci ca un stăpân crud, care nu se lasă îmblânzit până când nu i se plăteşte toată datoria sau până când nu i se recompensează toată nedreptatea. Or, Domnul ne spune că Dumnezeu e Tatăl nostru; că El nu vrea moartea păcătosului, ci îndreptarea lui şi că deci dacă pedepseşte uneori, nu o face pentru a primi satisfacţie, ci pentru îndreptare.

De altfel, Dumnezeu nu trimite totdeauna pedepse oamenilor pentru păcatele lor. Sf. Scriptură ne relatează destule cazuri când păcătoşii, care s-au căit, au fost iertaţi, fără a mai fi pedepsiţi cu ceva. Aşa au fost cazurile cu ninivitenii, cu regele Manase, cu tâlharul de pe cruce ş.a.

Învăţătura romano-catolică despre caracterul satisfăcător al epitimiei nu poate fi justificată cu Sf. Scriptură şi pe lângă aceasta ea mai stă în contrazicere, atât cu dogma răscumpărării prin Iisus Hristos, cât şi cu dogma despre îndreptarea omului.

Sf. Apostol Pavel scrie că în cei îndreptaţi nu mai este nimic de osândă (Rm 8, 1). Or, Taina Pocăinţei fiind al doilea Botez, creştinul devine prin ea îndreptat şi astfel nu mai rămâne în el nimic vrednic de osândă. El nu mai trebuie să sufere pedepse pentru aduce satisfacţie astfel dreptăţii dumnezeieşti.

Suferinţa unor astfel de pedepse, de altfel, nu este nici logică şi nu află analogie nici în istorie.

Din punct de vedere logic, este inexplicabil de ce se iartă prin pocăinţă păcatele veşnice, care sunt mai mari şi mai grele şi nu se iartă şi pedepsele temporale, care sunt mai mici şi mai uşoare.

---

[483] Sinodul Tridentin, sesiunea 14, cap. 8, cit. la V. Suciu, Dogm. II, 478.

[484] Despre merit şi indulgenţe s-a tratat în alte lecţii. Aici nu mai revenim asupra lor. Despre Purgatoriu se va trata într-un capitol viitor.

[485] V. Suciu, op. cit., 479.

Din punct de vedere istoric, nu găsim exemple din care să se vadă că autoritatea civilă iartă greşeala cuiva şi apoi aplică o pedeapsă vindicativă pentru greşeala iertată.

Învăţătura amintită stă în contrazicere cu dogma răscumpărării prin Domnul Iisus Hristos. Sf. Scriptură ne spune că Mântuitorul, prin suferinţa Sa pe cruce, a răscumpărat toate păcatele oamenilor. „Jertfa lui Iisus Hristos e plenitudinea jertfei, nu numai pentru că ea e în stare să topească tot fondul de păcat din natura omenească, ci pentru că ea e capabilă să obţină iertare de la Dumnezeu pentru toţi oamenii, fără ca acesta să mai ceară fiecăruia o suferinţă echivalentă pentru păcatul din el"[486]. Dacă s-ar mai pretinde şi de la om o satisfacţie pentru păcatele sale, ar însemna să credem sau că răscumpărarea făcută de Domnul nu e suficientă, nu e deplină şi ea trebuie completată prin oameni, sau că Dumnezeu nu se lasă îmblânzit, ca un cavaler medieval, până când nu i s-a recompensat toată nedreptatea ce i s-a adus şi până când nu vede pe om suferind pentru această nedreptate.

Şi dogma despre **îndreptarea omului** este contrazisă de dogma apuseană a epitimiei sau a satisfacerii. Biserica creştină a învăţat totdeauna că omul se îndreptează prin **credinţă şi fapte bune**. Or, după doctrina apuseană, înseamnă că aceste condiţii nu sunt suficiente, ci ele mai trebuie completate cu satisfacţia.

Din punct de vedere ortodox, epitimiile nu sunt nici parte **esenţială**, nici parte întregitoare a Tainei Pocăinţei[487]. Îndreptarea se obţine şi fără ele. Penitentul primeşte şi fără canon toate roadele binefăcătoare ale Tainei. Acestea nu sunt condiţionate de epitimii[488]. Condiţiile absolut necesare pentru iertare sunt numai căinţa cu mărturisirea.

5.7.6. Taina Hirotoniei

5.7.6.1. Definiţie

Hirotonia este Taina în care, prin punerea mâinilor arhiereului şi prin rugăciune, se împărtăşeşte persoanei anume pregătite, Harul, care dă puterea de a învăţa cuvântul lui Dumnezeu, a săvârşi Sfintele Taine şi a conduce pe credincioşi la mântuire. Hirotonia înseamnă atât intrarea în cler, cât şi primirea unei puteri spirituale sau a unei trepte din acea putere.

5.7.6.2. Numirile

Taina aceasta, săvârşindu-se prin punerea mâinilor – ceea ce în greceşte se cheamă χειροτονία sau χειροθεσία – a primit şi numele de **Hirotonie**[489] sau **Hirotesie**. Cu timpul însă a rămas pentru ea numai cuvântul hirotonie, iar cel de hirotesie exprimă altceva decât ideea de Taină a preoţiei, deşi ea are oarecare legătură cu această Taină. Azi, hirotesia este o ierurgie prin care se instituie gradele inferioare ale ierarhiei bisericeşti (citeţ, ipodiacon) şi ranguri sau demnităţi bisericeşti (arhidiacon, protopop). Alte numiri ale Tainei sunt: **hirotonie mistică, sfinţire, desăvârşire preoţească, binecuvântare preoţească, servirea lui Dumnezeu, slujirea Noului Testament** etc.

Apusenii o numesc: **ordinatio, benedictio, presbiterii ministerium, ordo sacerdotalis** etc..

---

[486] **Iisus Hristos**, Sibiu 1943, p. 239.

[487] H. Andrutsos, **Dogm.**, 413; vezi şi P. Vintilescu, *Primirea şi oprirea de la Sf. Împărtăşanie*, „B.O.R." nr. 11-12/1938, p. 730.

[488] Vezi şi A. Comoroşan, *Doctrina rom. occidentală despre satisfacţiune*, „Candela", 1889, p. 333.

[489] **Aşezămintele Apostolice**, VIII, 16, trad. rom., p. 249.

5.7.6.3. Instituirea

Protestanţii contestă Hirotoniei caracterul de Taină, deci de lucrare sfântă instituită de Domnul. Pentru ei, ea nu e decât o autorizaţie pe care o dau credincioşii unuia din ei de a învăţa. Sau e investirea rituală în oficiul de predicator, fără caracter tainic.

Ideea aceasta e contrazisă atât de Sf. Scriptură cât şi de învăţătura Bisericii de totdeauna. Sf. Scriptură ne arată că Domnul, dorind ca opera Sa de mântuire să se continue peste veacuri şi să fie folositoare tuturor oamenilor, şi-a ales Apostoli, pe care i-a luat din mulţimea celor ce-L crezuseră (Lc 6, 13). Pe aceştia i-a ţinut în jurul Său şi timp de 3 ani i-a învăţat tainele împărăţiei lui Dumnezeu. Apoi le-a dat puterea de a-l continua opera. Aceasta se vede din cuvintele pe care le rosteşte către ei, după învierea Sa: *„Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit şi Eu pe voi. Şi grăind aceasta a suflat şi le-a zis: Luaţi Duh Sfânt; cărora veţi ierta păcatele le vor fi iertate; cărora le veţi ţine, vor fi ţinute"* (In 20, 21-23). Deci, le dă puterea de a învăţa, de a conduce şi împărtăşi Harul. Iar acest lucru îl face Mântuitorul nu numai cu cuvântul, ci şi prin suflare, adică printr-un semn sensibil. Ceea ce înseamnă că, cu această ocazie îi instituie în serviciul de slujitori ai lui Dumnezeu şi prin aceasta instituie şi Taina Hirotoniei. Puterea deplină pentru slujba în care sunt rânduiţi o primesc ei în ziua Cincizecimii prin pogorârea Duhului Sfânt asupra lor, când încep să propovăduiască şi să boteze pe cei ce credeau în Evanghelie. Slujba dată lor şi inaugurată la Cincizecime nu se referă numai la ei, ci şi la urmaşii lor. Domnul le spune că va fi cu ei până la sfârşitul veacurilor (Mt 28, 20). Dar cum ei nu aveau să trăiască până la sfârşitul veacurilor, înseamnă că Harul ce li se dă, se va da mai departe prin ei şi urmaşilor lor. Acest lucru a fost înţeles perfect de Sfinţii Apostoli. De aceea, vedem că nu mult după înălţarea Domnului, ei mijlocesc şi altora, în diferite grade, Harul, adică puterea pe care au primit-o de la Mântuitorul. Această mijlocire o fac printr-un anume ritual şi anume prin punerea mâinilor. Căci de la Sf. Apostoli încoace Harul pe care l-au primit ei direct de la Mântuitorul şi de la Duhul Sfânt în ziua Cincizecimii, nu se mai coboară, în mod obişnuit, direct asupra celor ce se hirotonesc, ci se coboară, conform celor orânduite de Domnul, numai prin mijlocirea lor.

Săvârşind ei această lucrare văzută cu care se îmbină Harul cel nevăzut, înseamnă că împlinesc astfel o poruncă a Mântuitorului. E foarte probabil ca ritualul punerii mâinilor să fi fost prescris chiar de Mântuitorul. El a fost aplicat totdeauna în Biserică. Prin acest ritual li se împărtăşeşte celor şapte diaconi, Harul de a fi ajutătorii Sf. Apostoli. În Faptele Apostolilor citim că, alegând credincioşii 7 bărbaţi de vază, *„i-au înfăţişat înaintea Apostolilor, care, după ce s-au rugat, şi-au pus mâinile peste ei"* (FA 6, 6).

Prin punerea mâinilor sunt instituiţi şi preoţii. Sf. Pavel şi Barnaba, după ce au propovăduit Evanghelia în Listra, Iconia şi Antiohia, *„cu rugăciuni şi cu ajunări, le-au hirotonit preoţi în fiecare Biserică"* (FA 14, 23). Harul slujirii lui Dumnezeu îi primesc, tot prin punerea mâinilor, şi episcopii. Acest har a fost transmis prin Sf. Ap. Pavel, episcopilor Tit şi Timotei. Sf. Ap. Pavel scrie lui Timotei, despre care se ştie că era episcop: *„Te îndemn să ţii aprins darul lui Dumnezeu, cel ce este în tine, prin punerea mâinilor mele"* (2 Tim 1, 6). Literatura patristică, începând cu Părinţii Apostolici şi până la Sf. Ioan Damaschin, ne oferă nenumărate mărturii despre caracterul de Taină al Hirotoniei şi ea ne prezintă preoţia ca o stare deosebită de starea mirenească. În acelaşi sens vorbesc şi cărţile de ritual, în care se arată şi modul cum trebuie să fie săvârşită Hirotonia.

Harul Hirotoniei se transmite prin punerea mâinilor, dar el nu-şi are izvorul în cel ce pune mâinile, ci în Dumnezeu. **Sf. Ioan Hrisostom** scrie: „Se pune mâna peste om, dar toate

le face Dumnezeu şi mâna Lui se atinge de capul celui ce se hirotoneşte, dacă hirotonia se face cum se cuvine"[490].

Canoanele sinoadelor ecumenice (2, IV; 5, VII) arată că acest Har nu e permis să fie mijlocit pe bani.

Întrucât în Revelaţia divină se vorbeşte că Sf. Apostoli au împărtăşit Harul Hirotoniei numai episcopului, presbiterului şi diaconului, urmează că numai episcopatul, presbiteratul şi diaconatul sunt trepte ierarhice de drept divin, avându-şi baza în voinţa Mântuitorului. Celelalte trepte, care existau sau există în Biserică (exemplu: citeţii, ipodiaconii etc.) nu au acest caracter. Ele sunt simple funcţii bisericeşti, fără caracter haric, fără darul preoţiei. Ele nu se primesc prin şi nu sunt integrate în Hirotonie. Nimeni, în afară de episcop, presbiter şi diacon, nu are preoţia în Biserică. Acest adevăr e mărturisit cu prisosinţă de literatura patristică[491].

Unele expresii ale Sf. Scripturi despre **preoţie universală** au cu totul alt înţeles decât acela ce li se atribuie de protestanţi. Despre aceasta s-a vorbit în capitolul despre ierarhia bisericească la protestanţi.

5.7.6.4 Partea văzută

Partea văzută a Hirotoniei constă în punerea mâinilor arhiereului pe capul celui ce se hirotoneşte. Sf. Ap. Pavel ne arată că de această punere a mâinilor depinde Harul preoţiei (2 Tim 1, 6). Fără ea nu este preoţie. Acest ritual a fost practicat de Sfinţii Apostoli pentru toate cele trei trepte ierarhice şi ei au prescris ca şi urmaşii lor să facă la fel (1 Tim 5, 22), ceea ce aceştia au şi observat până în ziua de azi[492]. Şi în Biserica romano-catolică, Hirotonia se face tot prin punerea mâinilor[493].

Punerea mâinilor la Hirotonie este însoţită de rugăciunea următoare: „Dumnezeiescul dar, care pe cele neputincioase le vindecă şi pe cele ce lipsesc le împlineşte, hirotoneşte pe cucernicul ipodiacon (N.) în diacon (sau diacon, în preot, sau preot în episcop). Să ne rugăm dar pentru el, ca să vină asupră-i Harul Sfântului Duh". Această rugăciune nu o aflăm în Sf. Scriptură, ci ea e alcătuită de Biserică pe baza ideii din Sf. Scriptură, în care ni se spune că Sfinţii Apostoli când hirotoneau, îşi puneau mâinile pe cei desemnaţi şi se rugau (FA 6, 6; 14, 23). Se înţelege că, întrucât rugăciunea lor nu putea avea alt conţinut decât invocarea lui Dumnezeu ca să dea Harul preoţiei persoanei ce se hirotoneşte, Biserica a moştenit această idee şi pe baza ei a alcătuit rugăciunea ce o avem azi.

5.7.6.5. Efectele

Prin Hirotonie se împărtăşeşte primitorului Harul, care ajută şi îndreptăţeşte la împlinirea atribuţiilor ce revin treptei ierarhice pentru care se face hirotonia. Acest efect îl evidenţiază Sf.

---

[490] **Omilia 14 la Faptele Apost.**, P.G. 60, 116.

[491] Despre el vorbesc urmaşii imediaţi ai Sf. Apostoli şi ceilalţi Sf. Părinţi. Sf. Ignatie în **Epist. către Magnezieni**, 6 (trad. rom., 158, vorbeşte de episcopi, preoţi şi diaconi).

[492] Cf. **Aşezămintele Apostolice**, VIII, 16; can. 68 ap.; IV, 19, I ec. etc.

[493] B. Bartman, **Dogmat.**, II, 475; V. Suciu, **Dogm. specială**, II, 531. Aceasta e părerea generală. Există însă şi alte păreri. Astfel, după unii, materia Hirotoniei ar constitui-o înmânarea obiectelor sfinte proprii fiecărei trepte ierarhice; iar după alţii, punerea mâinilor împreună cu luminarea obiectelor respective. Cf. I. Mihălcescu, **Dogma soteriologică**, 336-337.

Ap. Pavel când spune lui Timotei: *„Te îndemn să ţii aprins darul lui Dumnezeu, cel ce este în tine, prin punerea mâinilor mele"* (2 Tim 1, 6).

Precum Hirotonia este una, aşa şi Harul este unul, dar el se împarte în mod gradat celor trei trepte ierarhice. Diaconul îl primeşte într-o măsură mai mică, preotul în una mai mare, iar episcopul îl primeşte în plenitudinea lui. Caracterul unitar de Taină al Hirotoniei nu e desfiinţat prin existenţa celor trei trepte ierarhice.

Hirotonia nu se repetă. Harul acestei Taine se împărtăşeşte unei persoane, pentru aceeaşi treaptă, o singură dată şi el rămâne în ea pentru totdeauna. Canoanele pedepsesc cu depunerea atât pe cel ce primeşte Hirotonia a doua, cât şi pe cel ce hirotoneşte o persoană care a fost odată hirotonită în mod valid (68 ap.).

Harul Hirotoniei rămânând pentru totdeauna în cel hirotonit (1 Tim 4, 14), unul ca acesta nu mai poate deveni mirean. El rămâne în starea de cleric pentru toată viaţa. Cel ce face însă unele abateri de la îndatoririle clericale, poate fi oprit de la exercitarea funcţiunilor preoţeşti, dar Harul Hirotoniei nu-i poate fi luat.

Principiul nerepetării Hirotoniei a fost respectat de Biserică chiar şi când e vorba de hirotoniile săvârşite de eretici sau schismatici. Biserica recunoaşte Hirotoniile acestora, în cazul când după învăţătura lor, Hirotonia e socotită ca Taină şi e săvârşită după normele canonice[494]. Recunoaşte, de exemplu, ca valide Hirotoniile săvârşite în Biserica romano-catolică şi pe clericii care vin de acolo la Ortodoxie, îi primeşte în treapta avută în romano-catolicism, pe când pastorii protestanţi, care trec la Ortodoxie sunt hirotoniţi, deoarece protestanţii nu cunosc Hirotonia ca Taină. Chestiunea validităţii hirotoniilor anglicane a fost discutată, în timpul din urmă şi la conferinţa ortodoxă de la Moscova, din iulie 1948. Concluzia acestei conferinţe a fost că Hirotoniile anglicane nu sunt valide, deoarece cele 39 articole de credinţă ale Bisericii anglicane nu recunosc Hirotonia ca Taină. Biserica Ortodoxă ar putea recunoaşte Hirotonia anglicanilor ca validă numai în cazul când Biserica anglicană ar declara în mod oficial caracterul de Taină al Hirotoniei[495]. Sinodul din Constantinopol de la 1879 a recunoscut validitatea clericilor hirotoniţi de episcopii depuşi sau schismatici[496].

5.7.6.6. Săvârşitorul

Săvârşitorul Hirotoniei e numai episcopul. Hirotonia e singura Taină pe care e îndreptăţit să o săvârşească numai episcopul. Aceasta se vede din Sf. Scriptură, care ne arată că în Biserica primară hirotoneau numai Sfinţii Apostoli, care, la rândul lor, au încredinţat această misiune numai episcopilor. Sf. Apostol Pavel scrie lui Tit ca să instituie preoţi prin cetăţi (Tit 1, 5), iar lui Timotei ca să fie cu băgare de seamă pe cine hirotoneşte (1 Tim 5, 22)[497]. Regula aceasta nu e

---

[494] În ce priveşte pe Sfinţii Părinţi şi scriitori bisericeşti, unii din ei ca: Ciprian, Vasile cel Mare, Teodor Studitul ş.a., nu recunosc validitatea Hirotoniei ereticilor. Istoria însă ne arată că, în practică, Biserica primea pe clericii unor erezii fără a-i mai hirotoni, dar pe alţii îi primea numai ca laici. De exemplu, clericii encratiţilor şi masalienilor erau primiţi fără să fie hirotoniţi din nou, pe când clericii montaniştilor, arienilor, macedonienilor etc. erau primiţi ca laici. Schismaticii donatişti nu erau hirotoniţi din nou. (Vezi Andrutsos, Dogm., 418-419, nota 1).

[495] Vezi Hotărârea Conferinţei de la Moscova, publicată în rev. „Ortodoxia", nr. 1/1949, p. 130-131. Tot în acelaşi număr e referatul prezentat de delegaţia Bisericii Ortodoxe Române la Conferinţa de la Moscova.

[496] Cf. Andrutsos, Dogm., 419, notă.

[497] Vezi şi can. 1 şi 2 ap. 9 Antiohis etc. Epifanie scrie: „Demnitatea episcopului are îndeosebi ca scop de a naşte părinţi, caci episcopilor se cuvine a înmulţi părinţii în Biserica lui Hristos. Treapta a doua

desființată de cele spuse de Sf. Apostol Pavel că Timotei a fost hirotonit *„cu punerea mâinilor preoției"* (1 Tim 4, 14). Prin cuvintele acestea nu se exprimă ideea că Timotei ar fi fost hirotonit și de preoți, deoarece aici e vorba nu de Hirotonia propriu-zisă, ci de o ceremonie accesorie. Hirotonia a fost făcută de Sf. Ap. Pavel, iar preoții, care au fost de față, și-au dat adeziunea lor la alegerea lui Timotei[498]. De altfel, din 2 Tim 1, 6 se vede că Timotei a fost hirotonit de Sf. Ap. Pavel.

Foarte curând după timpul Sfinților Apostoli s-a stabilit ca episcopul să fie hirotonit de cel puțin doi episcopi, iar presbiterul și diaconul, de un episcop (can. 1 și 2 Apostolic). La romano-catolici Hirotonia întru episcop – în împrejurări excepționale – poate fi făcută în mod valid și numai de un singur episcop[499].

5.7.6.7. Primitorul

Primitorul Hirotoniei este creștinul ortodox liber, major[500], de sex masculin, sănătos trupește și sufletește și pregătit spre acest scop, din punct de vedere intelectual și moral. Diaconii și preoții pot fi căsătoriți, însă trebuie să fie cununați înainte de Hirotonie, căci după Hirotonie nu mai e permis să se cunune[501]. Episcopii nu au voie să fie căsătoriți. Dispoziția aceasta, referitoare la episcop, datează de la sinodul Trulan încoace. Ea e de ordin canonic, nu dogmatic. Biserica romano-catolică impune celibatul tuturor clericilor.

Femeile nu pot primi Taina Hirotoniei. Aceasta li se interzice atât de Sf. Scriptură (1 Co 14, 34) cât și de dispozițiile bisericești ulterioare. **Montaniștii** însă hirotoneau și femei, iar unele secte protestante admit femeile în rândurile pastorilor, cu drepturile de a îndeplini toate funcțiunile pe care le îndeplinesc bărbații pastori. Diaconițele, care existau în Biserica veche, până în sec. XII, nu aveau Hirotonia de diacon. Ele primeau numai o binecuvântare care era o ierurgie și prin care li se încredința o misiune în cadrul vieții bisericești. Slujba lor era: să instruiască pe catehumene asupra ceremoniilor Botezului și să ajute la Botezul femeilor, să poarte grijă de văduve, să supravegheze, în timpul serviciului divin, ușile femeilor în biserică și alte câteva servicii similare. În altar însă nu făceau nici un serviciu, nu binecuvântau și nu îndeplineau slujbe din cele ce fac preoții sau diaconii[502].

5.7.7. Taina Nunții

5.7.7.1. Definiție

Nunta este Taina în care un bărbat și o femeie, învoindu-se în mod liber să trăiască împreună toată viața, pentru a naște și a crește copii și a se ajuta reciproc, primesc, prin preot, Harul care sfințește legătura lor și ajută la atingerea scopului ei.

(presbiteratul) nu poate naște părinți. Ea naște Bisericii – prin Botezul renașterii – fii, iar nu părinți și învățători". (Contra Erez., 57 4, P.G. 42, 508.

[498] B. Bartman, Dogm., II, 480.

[499] V. Suciu, Dogm. sp., II, 534.

[500] Biserica romano-catolică spune că și copiii pot fi hirotoniți, în mod valid, ca diaconi, dar ei nu sunt legați de obligațiile diaconatului. (V. Suciu, Dogm. sp., II, 538).

[501] La nestorieni e permisă cununia și după hirotonie.

[502] Așezămintele Apostolice, VIII, 28, trad. rom., p. 254.

5.7.7.2. Numirile

Taina aceasta se numeşte: **Cununie**, întrucât la săvârşirea ei se pun cununi pe capetele mirelui şi miresei; **nuntă** (de la nuptiae), **căsătorie** etc., iar la romano-catolici se numeşte: **conjugium, matrimonium**, (de la **mater**, care indică maternitatea), **conubium nuptiae, nuptiale mysterium** etc. În limba română e numită foarte adesea, în mod simplu: căsătorie. Numirea aceasta nu e însă corectă. Ea poate fi numită **Taina căsătoriei**, dar nu simplu, **căsătorie**. Căsătoria e un **contract**, dar şi o **stare**. E un **contract** ce se încheie la un moment dat în faţa autorităţii civile între un bărbat şi o femeie cu scopul de a trăi împreună toată viaţa şi e o **stare** de convieţuire legală a celor căsătoriţi. Pentru a evita orice confuzie, e bine ca această Taină să fie numită sau Taina Căsătoriei sau Taina Nunţii sau Cununie, întrucât cuvântul acesta implică de la sine şi ideea de Taină. Fără îndoială că şi Cununia sau Taina Nunţii, are la bază un contract. Dar pe lângă aceasta are în plus şi binecuvântarea Bisericii, sau sfinţirea acestui contract prin Har. Zicem că e contract din moment ce pentru săvârşirea ei se cere consimţământul mirilor. Dar odată ce acest consimţământ e consfinţit de Biserică şi asupra lui se coboară Harul divin, contractul e ridicat la rangul de Taină. Contractul sau consimţământul fără binecuvântarea Bisericii, nu e Taină[503], ci numai o instituţie naturală.

5.7.7.3. Instituirea

Convieţuirea bărbatului cu femeia este o instituţie dumnezeiască ce datează deodată cu neamul omenesc. Ea are de scop: **a)** înmulţirea oamenilor, **b)** ajutorul reciproc şi **c)** remediu împotriva pasiunilor[504].

a) Dumnezeu, creând pe om, a voit înmulţirea oamenilor pe faţa pământului. Dar la scopul acesta nu se poate ajunge numai prin bărbat, Dumnezeu a făcut şi femeie, din convieţuirea căreia cu bărbatul să se nască copii şi astfel să continue existenţa neamului omenesc pe pământ. În Sf. Scriptură citim că, după ce a făcut Dumnezeu pe Eva, a zis primilor oameni: *„Fiţi roditori şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul şi supuneţi-l"* (Fc 1, 28).

b) Adam, aşa cum a ieşit din mâinile lui Dumnezeu, a fost creat pentru a fi fericit. Dar cum fericirea nu se poate atinge în singurătate, deoarece omul singur nu-şi poate satisface toate trebuinţele, Dumnezeu i-a făcut un semen ca ajutor. El a zis: *„Nu este bine să fie omul singur, îi voi face lui un ajutor pe potriva lui"* (Fc 2, 18). Prin cuvintele acestea nu se exprimă ideea că numai femeia e făcută pentru a fi ajutor bărbatului, ci şi aceea că şi bărbatul este de ajutor femeii. Aşadar, starea de convieţuire a bărbatului cu femeia are şi scopul de ajutor reciproc. Acest ajutor şi-l dau soţii cu atât mai dezinteresat cu cât legătura sufletească, adică iubirea dintre ei, este mai mare. La origine, scopurile căsătoriei erau numai acestea două: naşterea şi creşterea copiilor şi ajutorul reciproc.

c) După ce însă omul cade în păcat, fiinţa lui e copleşită de pasiuni trupeşti, care dacă au frâu liber, nenorocesc pe om. De aceea, ele trebuie canalizate şi limitate, în însuşi interesul omului. Aceasta se poate face prin căsătorie. Ceea ce înseamnă că ea are şi scopul de a fi un remediu împotriva pasiunilor trupeşti. Sf. Ap. Pavel scrie: *„Ca pază împotriva desfrânărilor, fiecare bărbat să-şi aibă femeia lui şi fiecare femeie să-şi aibă bărbatul ei"* (1 Co 7, 2).

---

[503] După concepţia romano-catolică, „Sacramentul căsătoriei nu se deosebeşte de contractul căsătoriei sau de învoirea împrumutată a mirilor (de a încheia căsătoria), ci sacramentul căsătoriei este însuşi contractul căsătoriei". (V. Suciu, Dogm. sp., II, 547).

[504] Cf. Mărt. Ort., I, 116.

Tendinţa spre atingerea acestor scopuri înnobilează căsătoria şi-i dau caracter moral superior.

Din referatul lui Moise rezultă că Dumnezeu a instituit căsătoria în formă monogamică, întrucât a creat numai un bărbat şi o femeie şi a voit ca soţii să trăiască împreună toată viaţa. Cum însă păcatul a alterat natura umană, el a întunecat şi ideea de unitate şi indisolubilitate a căsătoriei şi astfel, cu timpul, oamenii au început să dea uitării monogamia şi ideea de convieţuire pentru toată viaţa. Şi la păgâni şi la evrei aflăm poligamia şi divorţul. Şi unii şi alţii aveau puţină consideraţie pentru femeie. Primii o considerau mai mult ca obiect decât ca persoană, iar cei de-al doilea îi dădeau cu uşurinţă carte de despărţire.

Starea aceasta, nefiind conformă cu menirea căsătoriei, nu este aprobată de Domnul. El restabileşte căsătoria în starea originală, accentuând unitatea şi indisolubilitatea ei şi pentru a da omenirii putinţa de a realiza scopurile ei, o înalţă la rangul de Taină. Deci îi dă Harul dumnezeiesc. Aşadar, starea de căsătorie e o stare naturală, pe care nu o întemeiază Domnul. El numai o ridică pe o treaptă superioară. Face din ea o Taină. De aceea, spunem că Taina Nunţii e întemeiată de Mântuitorul. E drept că în Sf. Scriptură nu aflăm un text din care să se vadă direct când şi cum a instituit Domnul această Taină, însă atitudinea pe care o are El faţă de căsătorie şi modul în care vorbeşte despre ea, atât El cât şi Sf. Apostoli, ne arată clar că ea e o Taină. Din stimă faţă de căsătorie, Domnul participă la nunta din Cana Galileii. Sfinţii Părinţi spun că această participare s-a făcut cu scopul de a sfinţi căsătoria. **Sf. Chiril al Alexandriei** scrie: „Hristos..., a mers şi El cu învăţăceii Săi (la nuntă), nu ca să petreacă, ci ca să facă minune şi să sfinţească cauza naşterii omeneşti, se înţelege, în ce priveşte naşterea trupească. Căci se cuvenea, ca Cel ce avea să reînnoiască însăşi natura omului şi să o facă mai bună, să binecuvânteze nu numai pe cei ce erau născuţi, ci să pregătească Harul şi pentru cei ce aveau să se nască mai târziu şi să le facă sfântă originea"[505]. Când a fost ispitit de farisei cu privire la desfacerea căsătoriei, El accentuează indisolubilitatea ei, spunând că nu e bine ca omul să despartă ceea ce a împreunat Dumnezeu (Mt 19, 6).

Caracterul de Taină al Nunţii îl arată însă în mod direct Sf. Ap. Pavel care, vorbind despre căsătorie, prescrie femeilor datoria de a se supune soţilor ca Domnului şi bărbaţilor datoria de a-şi iubi soţiile, aşa după cum şi Hristos iubeşte Biserica. După aceea încheie: „Taina aceasta este mare, ci eu zic în Hristos şi în Biserică" (εἰς χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν 5, 32). Din spusele Sf. Ap. Pavel rezultă că în creştinism, însoţirea dintre soţi este o icoană a legăturii dintre Hristos şi Biserică. Legătura dintre Hristos şi Biserică însă e de natură spirituală, e pătrunsă de iubire şi străbătută de Har. Ceea ce înseamă că şi căsătoria, pentru a fi un reflex al unirii lui Hristos cu Biserica, trebuie să fie străbătută de Harul divin, de iubirea şi de puterea Duhului. Şi cum împărtăşirea Harului printr-o lucrare văzută e Taină, înseamnă că şi căsătoria e Taină şi ca atare e instituită de Domnul. Prin aceasta, căsătoria naturală e ridicată la o treaptă harică. Căsătoria prin sine însăşi nu e o Taină, dar devine Taină atunci când e făcută după rânduiala bisericească şi e o imagine a unirii lui Hristos cu Biserica.

Instituţia dumnezeiască a Nunţii se poate deduce şi din 1 Co 7, 39, unde Sf. Apostol Pavel spune că văduvele se pot căsători, dar să facă acest lucru „întru Domnul". Ceea ce înseamnă că încă din epoca apostolică, în creştinism, căsătoria se face întru Domnul, adică printr-o anumită ceremonie, prin care se împărtăşea Harul divin.

Caracterul de Taină al Nunţii îl arată foarte clar şi Sf. Tradiţie. **Sf. Ignatie** scrie: „Se cuvine mirilor şi mireselor a se uni cu aprobarea episcopului, pentru ca să fie căsătoria după Domnul

[505] Comentar la ev. Ioan, II, c. 1, P.G. 73, 223-226.

şi nu după poftă"[506]. **Sf. Ioan Hrisostom**, vorbind despre datinile necuviincioase de la nunţile păgâne, scrie: „Pentru ce să se întineze în public curata Taină a Căsătoriei? Toate acestea trebuiesc înlăturate. Trebuie ca tânăra să se deprindă de la început cu sentimentul ruşinii, să cheme pe preoţi şi să încheie legătura conjugală prin rugăciuni şi binecuvântări, pentru ca dragostea mirelui să meargă crescând şi mireasa să rămână curată... în fine, ca soţii să ducă viaţă fericită, fiind uniţi prin Harul dumnezeiesc"[507].

Nunta poate fi considerată ca ceva tainic şi dacă o privim din punct de vedere filozofic, întrucât în ea se află două elemente ce depăşesc concretul. În primul rând cele două fiinţe se contopesc spiritualiceşte, formând o nouă fiinţă spirituală, iar în rândul al doilea omul reuşeşte prin ea să se depăşească şi să continue în timp prin naşteri.

Căsătoria e privită ca Taină şi de Bisericile: romano-catolică, armeană, coptă, abisiniană, nestoriană etc. Protestanţii nu-i recunosc acest caracter.

5.7.7.4. Partea văzută

Partea văzută a Tainei Nunţii constă în consimţământul mirelui şi al miresei, concretizat în declaraţia făcută de ei în faţa preotului că se unesc de bună voie. Acolo unde lipseşte consimţământul, preotul nu poate săvârşi Taina.

De partea văzută se ţin şi cuvintele pe care le rosteşte preotul când pune cununiile pe capetele celor ce se cunună. Ele sunt: „Cunună-se robul lui Dumnezeu (N.) cu roaba lui Dumnezeu (N.), în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh". Acestea se repetă de trei ori pentru mire şi de trei ori pentru mireasă, după care preotul rosteşte rugăciunea: „Doamne, Dumnezeul nostru, cu mărire şi cu cinste încununează-i."

După învăţătura romano-catolică, materia acestei Taine constă „în oferirea mirilor de a fi soţi de căsătorie, iar forma în primirea ofertei acesteia"[508].

Taina Căsătoriei săvârşită în Biserica romano-catolică e recunoscută ca atare şi de Biserica Ortodoxă, întrucât Nunta e considerată şi de ei ca Taină. De aceea, dacă trec la Ortodoxie doi soţi cununaţi la romano-catolici, ei nu vor mai fi cununaţi şi în Ortodoxie. Nunta lor se recunoaşte prin iconomie. Tot prin iconomie se pot recunoaşte şi căsătoriile celorlalţi eterodocşi. „Recunoaşterea nunţii celor ce vin din erezie se face din iconomie; Biserica recunoaşte şi validează, împlinind la intrarea în ea, retroactiv, nunta încheiată"[509]. Dacă trec la Ortodoxie doi soţi păgâni, credem că aceştia nu sunt obligaţi să primească şi Taina Nunţii, din moment ce primesc Botezul. Prin Botez ei se împărtăşesc de Harul care-i curăţă de toate păcatele şi-i face fii ai lui Dumnezeu. Prin aceasta ei devin oameni noi şi bineplăcuţi lui Dumnezeu. Ceea ce înseamnă că şi legătura lor conjugală a fost ridicată la o stare superioară de sfinţenie şi deci nu mai e necesar să primească şi Taina Cununiei. Nu e greşeală dacă o primesc, dar credem că nu e necesar.

5.7.7.5. Săvârşitorul

Săvârşitorul Cununiei este episcopul şi preotul. Literatura patristică şi istoria ne dovedesc că în tot decursul existenţei Bisericii, numai ei au fost cei ce au săvârşit Cununia.

---

[506] **Epistola către Policarp**, 5, cf. **Scrierile Părinţilor Apostolici**, vol. I, trad. rom. de I. Mihălcescu, M. Pîslaru şi Gh. Niţu, 1927, p. 189.

[507] **Omilia 48**, 6, asupra Facerii, P.G. 54, 443.

[508] Cf. V. Suciu, **Dogm. sp.**, II, 547.

[509] H. Andrutsos, **Dogm.**, 423, nota 2.

Biserica romano-catolică învaţă că săvârşitorii Cununiei sunt înşişi mirii. Binecuvântarea preotului e numai o ierurgie, nu Taină. Preotul e numai un martor al încheierii căsătoriei şi prezenţa lui dă Nunţii caracterul de publicitate, iar nu de Taină.

5.7.7.6. Primitorii

Primitorii sunt creştinii adulţi de ambele sexe. În vechime se cerea ca ambii soţi să fie ortodocşi (can. 14, IV; 72, VI etc). Azi însă se permite Cununia şi cu eterodocşii. Un ortodox poate fi cununat cu o creştină de altă confesiune, dar nu poate fi cununat cu o necreştină, întrucât necreştinii nu pot primi nici o Taină (afară de Botez)[510]. În cazul când mirii nu sunt ambii ortodocşi, se cere ca pruncii să fie botezaţi în credinţa ortodoxă.

De la primitori se mai cere să îndeplinească şi alte condiţii, bunăoară să aibă o anumită vârstă (care variază după regiunile în care trăiesc), să-şi poată exprima consimţământul în mod liber, să nu fie înrudiţi în anumite grade, să nu fie hirotoniţi înainte de Cununie etc. Despre aceste condiţii tratează îndeaproape Dreptul bisericesc.

5.7.7.7. Efecte şi calităţi

Efectele şi calităţile Căsătoriei creştine. Cununia, ca orice taină, e un act sfânt ce se săvârşeşte într-un moment dat. Ea are însă urmări durabile. Ea crează o stare în care intră soţii pentru toată viaţa.

Dumnezeu împărtăşeşte celor ce primesc această Taină Harul care **sfinţeşte şi înalţă** legătura conjugală la rangul de icoană a unirii lui Hristos cu Biserica şi o face să fie una şi indisolubilă, aşa după cum şi unirea lui Hristos cu Biserica e una şi indisolubilă. Harul Cununiei ajută soţilor să-şi poată îndeplini îndatoririle căsniciei, naşterea şi creşterea de prunci, ajutorul reciproc şi ferirea de desfrânare. Pentru ca Harul să poată produce aceste efecte, se cade ca cei ce se cunună să nu fie pătaţi de păcate de moarte. Se cere să se afle într-o stare de curăţie sufletească şi trupească. Pentru dobândirea curăţiei sufleteşti e bine ca mirii, înainte de Cununie, să se mărturisească şi să se cuminece.

Am spus că Taina Nunţii fiind icoana unirii dintre Hristos şi Biserică este una şi **indisolubilă**. Aceste calităţi le-a avut, de altfel, căsătoria de la originea ei, dar fiind alterate, cu timpul, Mântuitorul le restabileşte şi le sfinţeşte. Domnul propovăduieşte unitatea căsătoriei, adică monogamia şi dezaprobă atât poligamia cât şi poliandria. Aceasta o face într-o discuţie cu fariseii, cărora, după ce le spune că monogamia e voită de Dumnezeu, întrucât Dumnezeu a creat un bărbat şi o femeie, adaugă: *„Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va lipi de femeia sa şi vor fi amândoi un trup"* (Mt 19, 5). Sf. Apostol Pavel vorbeşte despre unitatea căsătoriei, arătând că e bine ca fiecare bărbat să-şi aibă soţia lui şi fiecare femeie soţul ei (1 Co 7, 2). Celebră, pentru dovedirea unităţii căsătoriei, este comparaţia dintre căsătoria creştină şi unirea lui Hristos cu Biserica (Ef 5, 21-33).

Monogamiei îi sunt opuse poligamia şi poliandria. Creştinismul admite ca după moartea soţiei sau a soţului, soţul rămas în viaţă să se poată recăsători. Sf. Ap. Pavel scrie că femeia măritată e legată de soţul ei numai atât cât trăieşte soţul ei, dar după moartea acestuia e liberă

[510] I. Mihălcescu crede însă că unul din miri poate fi şi necreştin pentru că „bărbatul păgân se sfinţeşte prin femeia creştină şi femeia păgână se sfinţeşte prin bărbatul frate" (1 Co 7, 14). Dogma soteriologică, p. 304. Cuvintele acestea nu au însă în vedere Taina, ci desfacerea căsătoriei. În cazul când doi soţi au fost păgâni şi unul a trecut la creştinism, aceasta să nu caute să se despartă de soţul păgân, din cauza încreştinării sale.

să se căsătorească cu cine vrea (Rm 7, 2-3). Biserica Ortodoxă, luând în considerare slăbiciunea naturii omeneşti, admite ca cineva să fie căsătorit de trei ori, dar cununiile ce urmează după prima se săvârşesc într-un mod mai puţin sărbătoresc. Căsătoria a patra e interzisă. Cei căsătoriţi a doua oară nu pot fi clerici. Aceasta e o dispoziţie de natură canonică, nu dogmatică.

A doua calitate a Căsătoriei creştine e tăria sau **indisolubilitatea** ei. Ceea ce înseamnă că odată săvârşită nu se mai poate desface decât prin moarte. *„Ce-a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă"* (Mt 19, 6; 1 Co 7, 10). Moartea poate fi fizică sau morală. Prin moartea morală se înţelege adulterul, întrucât prin el se nimiceşte iubirea ce menţine legătura dintre soţi. În cazul acesta Mântuitorul permite desfacerea căsătoriei. El spune: *„Oricine va lăsa pe femeia sa – nu pentru desfrânare – şi se va însura cu alta, preacurveşte"* (Mt 19, 9). Pentru desfacerea căsătoriei din cauză de adulter, soţul inocent se poate căsători din nou, aşa după cum se poate căsători şi acela căruia i-a murit soţia. În caz că soţii divorţaţi s-ar hotărî să convieţuiască din nou, nu e nevoie să fie cununaţi a doua oară, deoarece Cununia primă i-a legat pe toată viaţa şi despărţirea lor a fost numai un incident trecător... Practica aceasta o aflăm în Rusia şi ea e susţinută şi de unii teologi ortodocşi mai noi[511].

În Biserica romano-catolică adulterul nu e un motiv de divorţ. Aici nu se admite desfacerea căsătoriei decât prin moartea fizică. Totuşi şi Biserica romano-catolică, având în vedere atât faptul că uneori convieţuirea soţilor devine imposibilă, cât şi interpretarea pe care o dau teologii romano-catolici spuselor Sf. Ap. Pavel de la 1 Co 7, 10-11, admite şi ea despărţirea dintre soţi. Această despărţire însă nu e o desfacere a căsătoriei, ci numai o despărţire de pat şi de masă (quoad to rum et mensam).

Cei despărţiţi astfel nu se pot căsători cu altcineva, ci trebuie să rămână necăsătoriţi sau să se împace. Deci ei sunt despărţiţi numai de fapt, nu şi de drept. De drept, ei continuă să fie soţ şi soţie până la sfârşitul vieţii.

5.7.8. Taina Maslului

5.7.8.1. Definiţia

Maslul este Taina în care creştinul bolnav, care este uns cu untdelemn sfinţit, dobândeşte prin rugăciunile preoţilor Harul vindecării de bolile trupeşti şi sufleteşti.

5.7.8.2. Numirile

Numirea obişnuită a acestei Taine este: **Maslu**. Dar pe lângă aceasta ea mai are şi alte numiri, care însă se folosesc mai rar. Acestea sunt: **untdelemn, untdelemn împreunat cu rugăciune,** (εαηελεον εὐχή + ἔλαιον) **ungere cu untdelemn sfinţit** etc. În Apus, Maslul se numeşte: **extrema unctio, oleum, unctio, unctio infirmorum, sacramentum exeunctium, sanctum oleum, sacramentum onctionis, sacramentum muribundorum** etc. Prin numirile acestea se accentuează una sau alta din părţile Tainei, fie materia folosită (exemplu: untdelemn), fie ungerea corpului, fie persoanele cărora se împărtăşeşte, (bolnavi etc.).

[511] C. Diovuniotis, Τὰ Μυστήρια p. 29 şi 182; vezi şi Iorgu D. Ivan, **Recăsătorirea soţilor despărţiţi**, Bucureşti 1937, p. 80 şi urm.

5.7.8.3. Instituirea

Ungerea cu untdelemn a bolnavilor era, pe vremea Domnului, cunoscută şi practicată atât de păgâni cât şi de iudei. Untdelemnul era considerat ca un foarte bun medicament pentru trup. În parabola Samarineanului milostiv citim că cel rănit de tâlhari e uns cu untdelemn (Lc 10, 34), iar Sf. Apostoli când au fost trimişi, înainte de învierea Domnului să propovăduiască pocăinţa, *„ungeau cu untdelemn pe mulţi bolnavi şi-i făceau sănătoşi"* (Mc 6, 13). Mântuitorul consfinţeşte această practică şi o ridică la rangul de Taină. Dar împrejurările în care face aceasta nu ne sunt cunoscute. Sf. Scriptură nu conţine nici un text în care să se indice precis timpul şi locul când a instituit Mântuitorul Taina Maslului. Ea conţine însă mărturii indirecte din care se poate vedea clar că Maslul e o Taină instituită de Domnul. O astfel de mărturie o oferă Sf. Ap. Iacob, care scrie: *„Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoţii Bisericii şi să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, **întru numele Domnului**. Şi rugăciunea credinţei va mântui pe cel bolnav şi Domnul îl va ridica şi de va fi făcut păcate, se vor ierta lui"* (Iac 5, 14-15).

Felul de a vorbi al Sf. Ap. Iacob denotă că Maslul e o lucrare văzută, ce era cunoscută şi practicată în Biserică înainte de a scrie epistola sa. Această lucrare se săvârşea „în numele Domnului", deci printr-un ritual poruncit de Mântuitorul. Ceea ce înseamnă că El a şi instituit-o, în intervalul celor 40 zile de la Înviere până la Înălţare. Sf. Ap. Iacob scrie apoi că prin săvârşirea ritualului Maslului se împărtăşeşte creştinului Har vindecător de bolile trupeşti şi sufleteşti. Faptul că aici e vorba de o lucrare văzută, cu care se îmbină Harul, denotă că Maslul e o Taină. Şi cum Sfinţii Apostoli nu sunt instituitori, ci numai săvârşitori ai Tainelor (1 Co 4, 1), înseamnă că nici Maslul nu e instituit de ei, ci de Mântuitorul, care singur poate lega Harul de o lucrare văzută.

Protestanţii nu recunosc Maslului caracterul de Taină şi interpretează cele spuse de Sf. Iacob ca referindu-se sau la o vindecare a bolilor pe cale naturală, deci la o vindecare **medicinală**, sau la o vindecare miraculoasă, **harismatică**.

Dacă privim cu atenţie cele spuse de Sf. Iacob, vom vedea că ele nu se pot referi la o vindecare medicinală, pentru că: **a)** ungerea cu untdelemn are ca efect nu numai vindecarea trupească, ci şi iertarea păcatelor. Or, iertarea păcatelor nu poate fi o consecinţă naturală a ungerii cu untdelemn. **b)** În textul citat se arată că vindecarea se întâmplă nu numai în urma ungerii, ci în urma acesteia îmbinată cu rugăciune. **c)** Dacă Sf. Iacob s-ar fi referit la o vindecare medicinală, nu avea rost să spună să fie invitaţi preoţii pentru ungere, deoarece aceasta o puteau face şi membri din familia bolnavului sau putea prescrie să o facă diaconii, întrucât aceştia şi nu preoţii erau încredinţaţi cu îngrijirea bolnavilor.

Textul citat nu se poate referi nici la o vindecare taumaturgică, harismatică, deoarece astfel de vindecări se săvârşeau de Duhul Sfânt numai în cazuri rare şi numai asupra persoanelor chemate spre un scop deosebit, iar darul acestei vindecări nu era legat de tagma preoţească, ci se acorda oricărora din membrii Bisericii pe care-i alegea Dumnezeu. Din spusele Sf. Iacob însă, precum şi din istorie, vedem că creştinii vechi, ca şi cei de azi, privesc Maslul ca Taină şi nu harismă extraordinară şi cereau de la preoţi să li se împărtăşească de câte ori simţeau nevoia vindecării.

În literatura patristică vorbesc despre Maslu: **Origen, Sf. Ioan Hrisostom, papa Inocenţiu I** (417) ş.a. Unii din ei vorbesc despre această Taină punând-o în legătură cu Pocăinţa şi privind-o ca o completare a acesteia. **Sf. Ioan Hrisostom**, făcând o paralelă între părinţii trupeşti şi sufleteşti, scrie: „Aceia nasc spre viaţa trupească, iar aceştia, spre cea sufletească. Aceia nu pot să se apere de moartea trupească, nici să alunge boala provenită, aceştia dimpotrivă au mântuit de multe ori sufletul bolnav... Şi aceasta nu numai prin învăţătură

şi sfătuire, ci şi prin ajutorul rugăciunilor. Căci ei au puterea de a ierta păcatele nu numai când renasc prin Botez, ci şi după aceea, precum s-a zis: De este cineva bolnav între voi, să cheme..."[512]. Iar papa Inocenţiu I, într-o epistolă către Decenţiu de Gubbio, scrie: „Cuvintele Apostolului (de este cineva bolnav...) se referă, desigur, la credincioşii atinşi de vreo boală, care se ung cu mir sau untdelemn sfânt"[513].

5.7.8.4. Partea externă

Partea externă a Maslului constă din untdelemnul sfinţit de preoţii care săvârşesc Taina. Aceasta se vede atât din cuvintele Sf. Ap. Iacob, cât şi din practica de totdeauna a Bisericii. Sfinţirea untuluidelemn se face printr-o rugăciune rostită de 7 ori de preoţi, în partea primă a Tainei Maslului. După aceea, cu acest untdelemn e uns bolnavul, în chipul crucii, de şapte ori, la frunte, nări, faţă, buze, piept şi ambele părţi ale mâinilor.

La romano-catolici untdelemnul ce se foloseşte ca materie a Tainei se sfinţeşte de episcop, iar preoţii numai ung cu el. Practica aceasta e greşită, deoarece din cuvintele Sf. Iacob rezultă că untdelemnul trebuie sfinţit de preoţi cu prilejul săvârşirii Maslului şi nu mai înainte de episcop. Pentru a menaja susceptibilităţile creştinilor orientali uniţi cu Roma, sinoadele din Florenţa şi Trident recunosc valoarea untdelemnului sfinţit de preoţi. Aceasta pentru că, după datina veche, în Biserica veche orientală, binecuvântarea untdelemnului o făceau preoţii, ceea ce recunosc şi aprobă papii Clement VIII şi Benedict XIV[514]. În ce priveşte ungerea, şi în Biserica romano-catolică sunt mai multe ungeri, însă în caz de necesitate e de ajuns o singură ungere, la frunte.

De partea externă se ţine şi rugăciunea rostită de 7 ori când se fac cele 7 ungeri. Ea este următoarea: „Părinte sfinte, doctorul sufletelor şi al trupurilor, Cel ce ai trimis pe Unul născut Fiul Tău, Domnul nostru Iisus Hristos, să vindece toată boala şi din moarte să izbăvească, tămăduieşte pe robul tău (N.) de neputinţa trupească şi sufletească ce l-a cuprins şi fă să vieze cu darul Hristosului Tău, pentru rugăciunile Preacuratei Stăpânei noastre, Născătoarei de Dumnezeu şi pururea Fecioara Maria. Că Tu eşti izvorul tămăduirilor, Dumnezeul nostru şi Ţie slavă înălţăm...".

Forma rugătoare e indicată de însuşi Sf. Iacob, care spune că preoţii să se roage pentru cel pe care-l ung cu untdelemn: „şi rugăciunea credinţei va mântui pe cel bolnav". Acest motiv a determinat şi Biserica romano-catolică să aibă o formă rugătoare. După o decizie a Sf. Oficiu, confirmată de Pius X (1906), în Biserica aceasta, în caz de necesitate, se foloseşte următoarea formă mai scurtă: „Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti. Amen"[515]. Forma Bisericii romano-catolice e mai puţin desăvârşită decât aceea a Bisericii Ortodoxe. Căci, pe când forma Bisericii catolice nu exprimă răspicat, decât un singur efect al ungerii de pe urmă, şi anume: iertarea păcatelor[516], forma Bisericii Ortodoxe exprimă două efecte, exprimă ideea de vindecare a sufletului şi a trupului.

---

[512] **Despre Preoţie**, III, 6, P.G. 48, 644.
[513] Cit. la H. Andrutsos, **Dogm.**, 428.
[514] Cf. V. Suciu, **Dogm. sp.** II, 503.
[515] B. Bartman, **Dogm.**, II, 461.
[516] V. Suciu, **Dogm. sp.**, II, 505, notă.

5.7.8.5. Efectele

Prin această Taină se oferă Harul care vindecă bolile trupeşti şi iartă păcatele (M. O. I., 119). Rugăciunea credinţei mântuieşte pe cel bolnav *„şi Domnul îl va ridica şi de va fi făcut păcate se vor ierta lui"* (Iac 5, 15). Deci, ea are un efect fizic şi altul spiritual.

Efectul fizic sau vindecarea de bolile trupeşti rezultă din recomandarea pe care o face Sf. Iacob bolnavilor, ca să primească această Taină. Dacă le-o recomandă, înseamnă că prin ea se urmăreşte vindecarea lor trupească, atunci când aceasta e folositoare pentru mântuirea sufletului. Iar că această vindecare şi urmează, o arată cuvintele: „şi rugăciunea credinţei va mântui pe cel bolnav şi Domnul îl va ridica". Adică îl va mântui de boală şi-l va ridica din patul suferinţei. Expresia „îl va ridica" mai înseamnă însă şi îi va ridica moralul, adică va întări sufleteşte pe cel bolnav ca să suporte mai uşor boala. Şi când cineva are tăria sufletească de a suporta boala, şi aceasta este un fel de însănătoşire. Experienţa ne arată de fapt că nu toţi cei ce primesc Taina Maslului se şi vindecă de boală, fie din cauza puţinei lor credinţe, fie din cauza preştiinţei lui Dumnezeu că vindecarea nu le-ar aduce vreun folos pentru mântuire. De altfel, dacă Maslul ar avea totdeauna ca urmare vindecarea trupească, ar însemna ca oamenii să nu mai moară niciodată, întrucât ei ar recurge mereu la primirea lui, de câte ori sunt bolnavi. În acest caz s-ar desfiinţa legea morţii, ceea ce Domnul nu a intenţionat prin Maslu, legea morţii urmând să fie desfiinţată numai prin învierea generală. Domnul nu a voit să dea omenirii, prin Maslu, nemurirea pe pământ. Dar dacă nu urmează totdeauna însănătoşirea fizică, în schimb cel ce o primeşte cu cuviinţă şi are dispoziţia sufletească potrivită, dobândeşte totdeauna tăria sufletească de a răbda boala şi de a se afla prin aceasta pe calea mântuirii.

Iertarea păcatelor, adică vindecarea de boala spirituală, este al doilea efect al Maslului, căci scrie Sf. Iacob: „de va fi făcut păcate, se vor ierta lui". Efectul acesta este indicat şi prin rugăciunea ce se citeşte cu ocazia ungerii, precum şi prin alte rugăciuni ce se fac în decursul săvârşirii Tainei. În rugăciunea VII, de exemplu, se zice: „Ne rugăm Ţie, (Doamne), şi Te chemăm în ora aceasta, ascultă rugăciunea aceasta şi o primeşte ca o tămâie, şi cercetează pe robul Tău acesta, şi de a păcătuit ceva, cu lucrul, cu gândul sau cu vorba, ori în zi, ori în noapte, ori a căzut în afurisenie preoţească sau a sa, pe Tine Te rugăm iartă, slăbeşte, lasă, Dumnezeule, trecând cu vederea păcatele şi fărădelegile lui".

Din spusele Sf. Iacob: „de va fi făcut păcate se vor ierta lui", rezultă că cel ce primeşte Taina Maslului nu are totdeauna păcate. Cum însă nimeni nu poate spune că e fără de păcat, şi cum de acesta ne scăpăm prin pocăinţă, urmează că Sf. Iacob presupune Pocăinţa ca premergătoare Maslului. În cazul acesta Maslul ar fi o completare a Pocăinţei, pentru a dobândi efecte noi. Şi de fapt, atât în trecut cât şi azi, Maslul, de cele mai multe ori se împreună cu pocăinţa, a cărei completare se considera"[517].

Din textul Sf. Iacob mai rezultă însă şi posibilitatea ca bolnavul să aibă păcate. Nu se precizează ce fel de păcate, grele sau uşoare, ci se spune, numai în general **păcate** şi că ele se iartă prin Maslu. Aceasta înseamnă că raportul dintre Maslu şi Pocăinţă nu este totdeauna în mod absolut identic cu acela dintre Mir şi Botez, deoarece Maslul se poate primi şi dacă nu e precedat de Pocăinţă. O astfel de împărtăşire a lui se face însă numai în cazul când bolnavul nu ar putea primi Taina pocăinţei, din cauză că de exemplu e grav bolnav. Dar bolnavul mai poate avea păcate chiar şi dacă s-a mărturisit, în cazul când de la mărturisire până la Maslu

[517] H. Andrutsos, Dogm., 427.

trece un interval de timp. În acest interval el a mai putut păcătui, cârtind împotriva lui Dumnezeu şi socotind că suferă pe nedrept, gândind rău cuiva etc. Prin Taina Maslului se iartă toate aceste păcate, cu condiţia ca cel ce o primeşte să simtă regretul pentru ele, şi să-i manifeste credinţa sinceră după Harul divin. După romano-catolici scopul principal al Maslului este conferirea harului sfinţitor, din care urmează întărirea sufletească şi trupească a bolnavului[518]. Deci, nu e vorba de vindecarea lui fizică ci numai de o fortificare spre a putea suporta mai uşor boala. De aceea, el se împărtăşeşte numai celor ce sunt pe patul de moarte, spre a li se asigura un ajutor şi o pregătire pentru călătoria de veci.

Primirea Maslului nu este obligatorie şi nici necesară pentru mântuire. Taina instituită pentru iertarea păcatelor şi deci pentru mântuire, e Pocăinţa. De aceea, după Botez, numai aceasta, – împreună cu Euharistia – e necesară pentru mântuire. La Sf. Iacob, Maslul e numai recomandat, dar nu impus.

5.7.8.6. Săvârşitorii

Săvârşitorii Maslului sunt preoţii. Aceasta o spune categoric Sf. Iacob. De aici însă nu urmează că episcopul n-ar fi îndreptăţit la săvârşirea lui, deoarece având episcopul plenitudinea Harului, poate săvârşi toate Tainele. Sf. Iacob însă face amintire numai de preoţi, întrucât preoţii sunt mai la îndemâna credincioşilor şi pot fi chemaţi mai repede să vină în ajutorul bolnavilor, decât un episcop, care e la depărtare şi din punct de vedere practic nici nu ar putea săvârşi toate slujbele Maslului din eparhie.

Din expresia „să cheme preoţii" s-a dedus că pentru săvârşirea Maslului e nevoie de mai mulţi preoţi. Biserica a fixat numărul de şapte, dar acest număr poate fi şi mai mic. În caz de nevoie şi în lipsă de mai mulţi preoţi, Maslul poate fi săvârşit şi de un singur preot. Textul citat nu exclude o astfel de interpretare, întrucât în Sf. Scriptură mai sunt cazuri când se foloseşte pluralul, deşi e vorba de o singură persoană. Exemplu: Domnul zice către leproşi: „Duceţi-vă şi vă arătaţi preoţilor" (Lc 17, 14), cu toate că după Legea mozaică (Lv 14) era de ajuns arătarea făcută şi numai unui preot. De aceea, cele spuse de Sf. Iacob la plural, se pot înţelege şi în sensul ca bolnavul să cheme pe vreunul din preoţii Bisericii.

La romano-catolici, Maslul se săvârşeşte, în mod obişnuit de un singur preot.

5.7.8.7. Primitorul

Primitorul sau subiectul Maslului e orice creştin bolnav. Sf. Iacob scrie: *„Este cineva bolnav între voi?"* Deci, între creştini. Ceea ce înseamnă că numai creştinii pot primi această Taină. Boala la care se gândeşte Sf. Iacob e de natură fizică. Nu e vorba numai de o boală gravă, cum cred romano-catolicii, ci de boală în general, care poate fi şi mai uşoară. De aceea, şi cei uşor bolnavi pot primi Maslul. Dar pentru aceasta ei trebuie să cheme preoţii să-l săvârşească. Şi cum bolnavii nu ar putea face aceasta totdeauna personal, ei trebuie să-şi manifeste **dorinţa** de a primi Maslul. Pentru toate acestea se cere să fie conştienţi de sine, să aibă uzul raţiunii. Aceasta se cere şi pentru motivul că cel ce primeşte Taina Maslului, trebuie să primească mai întâi pe a Pocăinţei. Ori, aceasta nu poate fi primită de cei ce nu-şi dau seama de starea lor. Dacă însă cineva e grav bolnav şi nu e deplin conştient de sine, dar se ştie că e om evlavios, unul ca acesta poate primi Maslul deoarece implicit el are dorinţa de a primi Taina şi nu pune piedică acţiunii Harului.

[518] V. Suciu, **Dogm. sp.**, II, 510.

Din cele de mai sus ar urma că pruncii, întrucât nu au responsabilitate morală, nu pot fi împărtășiți de Taina Maslului. Ei nu se pot nici spovedi și nici nu-și pot exprima dorința să fie chemați preoții pentru a săvârși Maslul. Totuși, credem că dacă părinții vor cere să li se facă Maslul, se poate face, întrucât Taina aceasta e instituită pentru sănătatea fizică a creștinilor, iar Harul ce se dă prin el operează acolo unde nu se pune piedică. Copiii, nepunând piedică Harului, pot primi Maslul.

Vindecarea orbilor, șchiopilor, surzilor etc. prin Harul lui Dumnezeu este o minune, iar Sf. Apostol Iacob vorbește la Maslu nu despre minuni, ci despre vindecări de boli. Nici nebunii nu pot primi această Taină. Pentru ei însă, ca și pentru alte slăbiciuni omenești, e permis și e bine chiar să se facă rugăciunile din partea preotului. E drept că ei nu-și dau seama de aceasta, dar Sf. Scriptură ne arată că Domnul a vindecat bolnavi, pentru care s-au rugat casnicii lor – exemplu: la Mt 12, 22 e vorba de vindecarea unui demonizat orb și mut, iar la Mc 8, 25-29 de scoaterea demonului dintr-o fiică, pentru credința mamei ei. Oamenii bătrâni, pot primi Maslul chiar dacă nu sunt bolnavi, întrucât însăși bătrânețea e considerată ca boală.

În multe părți ale Bisericii Ortodoxe e obiceiul ca Taina Maslului să se împărtășească (în Joia sau Vinerea Mare, precum și cu prilejul pelerinajelor ce se fac la mânăstiri, sau prilejul unor conferințe preoțești) chiar și oamenilor sănătoși. Obiceiul acesta se practică având la bază o interpretare largă ce se dă cuvintelor Sf. Iacob. Sub cuvântul bolnavi se înțelege nu numai cei bolnavi fizicește, ci și cei bolnavi spiritualicește adică cei cu păcate. E drept că păcatele cauzează o durere sufletului, dar aceasta se răsfrânge și asupra trupului, așa că definitiv și aceștia simt o oarecare durere fizică.

Biserica romano-catolică administrează Maslul numai celor grav bolnavi, celor de pe patul de moarte, și-i consideră ca o pregătire pentru călătoria în viața de dincolo. De aceea, se și numește **extrema unctio**, „ungerea cea mai de pe urmă". Practica aceasta e greșită atât din punct de vedere biblic, dogmatic, cât și psihologic. Sf. Iacob vorbește despre bolnavi în general și nu numai despre cei grav bolnavi; același Apostol spune mai departe că Maslul nu e destinat pentru moarte, ci pentru vindecarea bolnavului: *„Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav, și Domnul îl va ridica..."* (Iac 5, 15). Adică îl va ridica din boală.

Din punct de vedere dogmtatic, spunând romano-catolicii că Maslul este o pregătire, o merinde pentru viața de veci, micșorează prin aceasta valoarea Euharistiei, care singură este merinde pentru acea viață. Din punct de vedere psihologic, adminis-trându-se Maslul numai celor greu bolnavi, și știindu-se că el e pregătire pentru moarte, Taina în loc să însenineze și să încurajeze pe bolnavi – îndeosebi pe cei slabi de credință – ea mai mult îi îngrozește, știind ei că li se apropie moartea.

Maslul se poate împărtăși de câte ori se simte necesitatea primirii lui.

6. DUMNEZEU JUDECĂTORUL

Observaţii introductive

După concepţia creştină, atât lumea actuală, cât şi viaţa omului au un scop final. Scopul lumii este înnoirea ei prin Dumnezeu, iar scopul vieţii este fericirea de veci în lumea nouă. Pentru a ajunge în acea lume, omul trebuie să treacă prin moarte şi înviere. Moartea pune capăt vieţii pământeşti şi face ca omul să ajungă pe un alt plan de existenţă, unde continuă viaţa într-o formă nouă, dar nu fără legătură cu viaţa de pe planul pământesc. Viaţa de dincolo este concluzia vieţii terestre. Ea va fi fericită sau nu, după cum şi-o va fi pregătit fiecare prin colaborare sau nu cu Harul divin. Cel ce judecă şi hotărăşte soarta fiecărui om în viaţa de dincolo este Mântuitorul Hristos. De aceea, El e numit şi Dumnezeu Judecătorul. El apreciază starea religios-morală a fiecărui om, atât îndată după moarte, cât şi la învierea generală şi primeşte la Sine pe cei ce au fost cu iubire faţă de Dumnezeu şi de oameni, pe cei ce au trăit după voia Sa, iar pe ceilalţi îi alungă în iad.

Viaţa viitoare nu ne este cunoscută din experienţă, ci din Revelaţie. Despre ea se vorbeşte în Vechiul Testament şi în Noul Testament, dar nu cu amănunte, ci numai în general. Din spusele acelea însă noi cunoaştem calea prin care putem dobândi fericirea în acea viaţă. Tot ceea ce ne spune Revelaţia divină despre lumea şi viaţa viitoare şi toată învăţătura despre aceasta, dezvoltată de Biserică pe baza celor spuse, poartă în Dogmatică numirea de **Eshatologie**.

Viaţa viitoare fiind ţinta finală spre care aleargă toţi pământenii şi stând în strânsă legătură cu viaţa de pe pământ, are o deosebită importanţă pentru fiecare. Învăţătura despre ea are nu numai o valoare teoretică, ci şi una practică, întrucât gândul la rai e un imbold spre facerea binelui în lumea aceasta, iar teama de iad ne reţine de la cele rele. Învăţătura aceasta constituie o piesă principală a doctrinei creştine şi cu ea se încheie edificiul ei dogmatic.

6.1. Concepţia creştină despre moarte

6.1.1. Noţiunea

Noţiunea. Prin moarte înţelegem sfârşitul vieţii pământeşti a omului. Acest sfârşit se produce odată cu despărţirea sufletului de trup, adică odată cu separarea elementelor care compun fiinţa umană. De aceea, putem spune că moartea e despărţirea sufletului de trup. Despărţirea aceasta se produce fie din cauza slăbirii şi morţii celulelor corpului, în urma vreunei boli sau a bătrâneţelor, fie din cauza accidentelor, care dislocă sau fac să dispară, în mod violent, celulele de la locul şi funcţia pe care o îndeplinesc în constituţia fizică a omului. Şi într-un caz şi într-altul, sufletul, pierzând suportul pe care se rezema până atunci, e obligat să se desfacă de locaşul de lut în care s-a sălăşluit şi să pună astfel capăt existenţei pământeşti a omului. Tocmai acest moment al despărţirii sufletului de trup este ceea ce numim noi moarte.

Sufletul, după despărţirea de corp, se întoarce la Dumnezeu (Ecc 12, 7), de la Care şi-a primit existenţa, pentru a fi judecat şi pentru a-şi primi, în rai sau în iad, răsplata sau pedeapsa vieţii pământeşti, iar trupul se întoarce în pământul din care a fost luat (Fc 3, 19), pentru a se descompune în elementele din care e alcătuit. Astfel, moartea este uşa prin care sufletul intră în veşnicie, trece la o viaţă nouă, iar trupul se nimiceşte, dispare încetul cu încetul, prin aceea că elementele din care e alcătuit sunt atrase în combinaţii din natura înconjurătoare. Cunoaştem cu toţii acest lucru, ştim că el e inevitabil şi de aceea îl acceptăm şi-l aşteptăm, unii cu groază şi cu melancolie, alţii cu seriozitate, calm şi seninătate. Reacţia indivizilor în faţa morţii nu este uniformă. Dintre toate vieţuitoarele, numai omul ştie că va muri. De aceea, numai el este îngrijorat de moarte. Pentru cei ce sunt prea ataşaţi de bunurile pământeşti, moartea e un eveniment înspăimântător, ce le tulbură plăcerile vieţii; pentru cei care consideră lumea actuală ca având numai un scop natural, moartea este un eveniment firesc, pe care-l primesc cu resemnare; iar cei ce consideră lumea de dincolo ca ultim scop al vieţii, primesc moartea cu seninătate, întrucât ea este mijlocul prin care se ajunge la eliberarea de ispitele acestei lumi şi la fericita comuniune cu Dumnezeu. De aceea, ziua morţii celor drepţi este considerată de Biserică drept zi de sărbătoare, întrucât ei se nasc în această zi pentru împărăţia cerească.

Omul cunoaşte moartea, dar nu din experienţă proprie, ci din experienţa altora. O cunoaşte din observarea modului cum mor alţii. El vede că cei din jurul său dispar, rând pe rând şi de aici trage concluzia că aşa se va întâmpla şi cu el. Cum însă el cunoaşte moartea numai din afară, numai văzând-o la alţii şi nu o cunoaşte în sine, prin proprie experienţă, nu o cunoaşte dinlăuntru, el nici nu poate da un răspuns complet, definitiv şi mulţumitor pentru toţi, la întrebarea ce este moartea.

Gândul la moarte se reflectă şi în operele de artă ale omenirii. Piramidele egiptene, de exemplu, sunt monumente de artă închinate morţii. Marii artişti au prezentat în operele lor (pictură, poezie, proză etc) moartea în chip diferit .

Şi filozofia se ocupă de moarte, dar nu-i poate da o explicaţie universal valabilă[2]. Viaţa şi moartea sunt două planuri ce pot fi cunoscute numai de acela care se poate ridica deasupra amândurora. Trăind pe planul vieţii pământeşti, eşti dominat de acest plan, de aceea nu poţi găsi o semnificaţie valabilă morţii. Omul ştie că moartea pune hotar vieţii pământeşti, dar mai departe nu se poate pronunţa despre ea. Într-o anumită măsura însă el o poate intui prin spaimă[3].

Problema morţii nu poate fi dezlegată nici pe cale **ştiinţifică**. Ştiinţa cunoaşte fenomenele fizice şi chimice ce se întâmplă cu cel mort, dar adânca semnificaţie şi adevăratele cauze ale morţii nu le cunoaştem. Aceste cauze sunt cunoscute numai de Iisus Hristos, pentru că numai El s-a ridicat deasupra ambelor planuri. El ne-a dezlegat enigma morţii şi noi, credincioşii credem ce ne-a spus El.

Moartea, în înţelesul de despărţire a sufletului de trup, se numeşte moarte fizică sau corporală (Mt 10, 21; 15, 4; In 21, 19; 1 Co 15, 21 etc.), deoarece ea are efect numai asupra fizicului omenesc. Ea destramă numai corpul, făcându-l numai pe acesta să dispară ca entitate, pe când asupra sufletului nu are nici o influenţă. Pe acesta nu-l nimiceşte. Sufletul îşi continuă viaţa şi mai departe pe un alt plan de existenţă.

Moartea fizică e un bine pentru om, căci ea pune limite păcatului. Prin ea omul scapă de posibilitatea de a mai păcătui şi astfel răul nu devine nemuritor. Dumnezeu a rânduit moartea

---

[1] I. Biberi, **Thanatos**, Bucureşti 1936, p. 68 sq.

[2] I. Biberi, **op. cit.**, 22.

[3] „Spaima reprezintă prima şi cea mai adevărată fereastră de cunoaştere a vieţii în adâncime şi în acelaşi timp mijlocul de intuire directă a realităţii morţii" (I. Biberi, **op. cit.**, 129).

ca să pună capăt răului şi prin destrămarea trupului, omul să fie fericit prin înviere şi străin de orice amestec cu răul[4]. Mulţi oameni îşi doresc moartea tocmai pentru a scăpa de necazurile şi durerile vieţii pământeşti, pentru a sfârşi cu suferinţa.

Dar de aici nu rezultă că omul e îndreptăţit să-şi curme viaţa pentru a scăpa de rele. Viaţa e de la Dumnezeu şi numai El are dreptul să ne-o ia[5].

Moartea fizică se numeşte în Sf. Scriptură: despărţire de trup (Flp 1, 23), despărţire (2 Tim 4, 6), desfacerea locuinţei pământeşti (2 Co 5, 1), lepădarea cortului (2 Ptr 1, 14), somn şi adormire (Dt 31, 16; Mt 9, 24), a-şi da duhul (Mt 27, 50) etc.

Pe lângă înţelesul de moarte fizică, cuvântul moarte mai are în Scriptură şi înţelesul de **moarte spirituală** sau moartea sufletului (Iac 1, 15; 1 In 3, 14 etc.) şi moarte eternă (Rm 1, 32; Ap 2, 11; 20, 6 etc).

Moartea **spirituală** este nu nimicirea sau încetarea existenţei sufletului, ci numai încetarea vieţii sufleteşti superioare din om. Ea constă în despărţirea omului de Dumnezeu, în ruperea legăturii dintre om şi Dumnezeu, rupere cauzată de păcatele grele, care odată săvârşite, apasă aşa de greu asupra omului, încât desfiinţează în el viaţa supranaturală ce a primit-o prin Har.

Cu toate acestea, întrucât prin păcat chipul lui Duminezeu în om nu a fost nimicit, ci numai alterat, în om a rămas o mică sămânţă de bunătate, care în anumite împrejurări poate încolţi şi da roade de iubire faţă de Dumnezeu. Ceea ce înseamnă că, în anumite împrejurări, omul poate învia sufleteşte şi că moartea spirituală devine definitivă numai în cazul când el persistă în păcat şi trece în lumea de dincolo cu această stare de păcătoşenie.

Moartea eternă e numită a doua moarte, spre deosebire de prima, care e fizică. Moartea veşnică e condamnarea păcătoşilor la chinurile eterne ale iadului. În aceste chinuri, păcătoşii deşi trăiesc, totuşi ei sunt morţi pentru împărăţia lui Dumnezeu, pentru că sunt pe veci despărţiţi de Dumnezeu.

6.1.2. Cauza morţii

Cauza morţii e păcatul. Prin păcat omul se îndepărtează de Dumnezeu, se îndepărtează de izvorul vieţii şi se îndreaptă spre nefiinţă. Înainte de păcat n-a existat moarte. Moartea a intrat în lume odată cu păcatul protopărinţilor. Deci, este o consecinţă directă a căderii primei perechi de oameni: este pedeapsa sau plata păcatului (Fc 2, 7; Rm 6, 23). Omul numai din momentul în care a păcătuit „s-a şi făcut muritor" (Mărt. Ort. I, 23). Înainte de păcat el era nemuritor atât după trup cât şi după suflet. Neascultarea protopărinţilor de porunca dată lor de Dumnezeu în rai a adus păcatul în lume, iar păcatul a cauzat moartea (Rm 5, 12). Caracterul de pedeapsă al morţii se poate vedea şi din faptul că omul ar dori să se scape de ea. Iar dorinţa de a te scăpa de un lucru, dovedeşte că acel lucru e neplăcut, că e într-un anumit fel o pedeapsă pentru om. Primii oameni au fost creaţi de Dumnezeu cu posibilitatea de a fi muritori sau nemuritori. Aveau pe posse non mori, nu însă şi pe **non posse mori**. Alegerea depindea numai de libera lor voinţă. Ascultarea poruncii divine era mijlocul care îi perfecţiona şi le aducea nemurirea şi după trup, atât lor cât şi urmaşilor, iar călcarea acestei porunci îi aducea pe ei şi pe urmaşii lor la moartea trupească. Ei însă, cu toate că au ştiut acest lucru, totuşi, seduşi de ispita celui rău, au ales alternativa din urmă. Ei au săvârşit păcatul neascultării şi au primit

[4] Grigore de Nisa, **Marea cuvântare catehetică**, 35, trad. de D. Cristescu şi N. I. Barbu, Bucureşti 1947, p. 97.

[5] Cf. O. Bucevschi, **Eutanasia**, în Prinos I.P.S. Patriarh Nicodim, Bucureşti 1946, p. 113-117.

astfel pedeapsa morţii corporale. „Cauza morţi – zice Sf. **Ambrozie** – [6] a fost neascultarea. Deci omul însuşi poartă vina morţii sale şi nu trebuie să o impute lui Dumnezeu". Moartea nu era ceva care să ţină de firea omului. Ea a intrat în această fire „numai prin păcat. Dumnezeu a dat omului viaţă, dar omul a renunţat la ea, prin păcat".

Imaginaţia populară reprezintă moartea ca un schelet cu coasa pe umeri, care, pe unde trece, doboară vieţile omeneşti. Sf. Scriptură spune că ea a domnit de la Adam şi până la Hristos (Rm 5, 14; 1 Co 15, 26). Deci, se vorbeşte de ea ca şi când ar avea o împărăţie. Sf. **Ioan Damaschin** se exprimă despre moarte ca despre o persoană când scrie despre moartea Domnului astfel: „Moartea se apropie şi înghiţind momeala corpului este străbătută de undiţa dumnezeirii; şi gustând din corpul infailibil şi făcător de viaţă este distrusă şi dă îndărăt pe toţi aceia pe care altădată i-a înghiţit. Căci după cum întunericul dispare când vine lumina, tot astfel şi stricăciunea este alungată la apropierea vieţii; atunci toţi capătă viaţă, iar cel care a introdus stricăciunea în viaţă, este distrus"[7]. Privind însă lucrurile în esenţa lor, adevărul e că moartea nu are o realitate ontologică[8]. Ea nu are fiinţă, ci e neantul ce se întinde acolo unde nu întâmpină rezistenţă. Prin această întindere ea desfiinţează fiinţele. La om desfiinţează numai trupul, numai una din condiţiile vieţii umane, dar nu şi sufletul.

6.1.3. Universalitatea ei

Universalitatea morţii. – Moartea fiind consecinţa păcatului se întinde până unde există păcat. Şi cum păcatul există în toţi oamenii, moartea are putere asupra tuturor. Ea este universală. Acest adevăr ni-l dovedeşte experienţa şi ni-l mărturiseşte şi revelaţia divină. În Sf. Scriptură citim: *„Este oare vreun om care să trăiască şi să nu vadă moartea?"* (Psalm 88-89). *„Precum printr-un singur om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea şi astfel moartea a străbătut în toţi oamenii, prin aceea că toţi au păcătuit"* (Rm 5, 12).

Sf. Scriptură ne spune totuşi că există şi excepţii de la legea morţii. În trecut au făcut excepţie de la legea morţii Enoh, (Evr 11, 5; vezi şi Fc 5, 24; Sir 44, 16 şi Ilie (2 Rg 2, 11), iar în viitor vor face acei oameni care vor fi în viaţă la a doua venire a Domnului. – Enoh şi Ilie au fost cruţaţi de moarte pentru viaţa lor neprihănită. După Sf. Tradiţie ei trăiesc acum în Cer, împreună cu Mântuitorul, având aceleaşi trupuri cu care au fost înălţaţi de pe pământ.[9] „Nu ne îndoim că Enoh şi Ilie trăiesc în corturile în care s-au născut", scrie **Fer. Augustin**.[10] Ei însă nu vor rămâne pentru totdeauna în Cer, ci pentru sfârşitul lumii vor veni pe pământ şi vor propovădui pocăinţa, spre a sprijini astfel pe oameni în calea mântuirii

În această activitate ei vor întâmpina rezistenţă din partea lui Antihrist şi vor muri în luptă cu el, urmând să învie împreună cu toţi oamenii la a doua venire a Domnului. După **Tertulian**, moartea lui Enoh şi Ilie este numai amânată, ei se păstrează pentru moarte ca, cu sângele lor, să înece pe Antihrist[11]. Părerea Sfinţilor Părinţi, cu privire la Enoh şi Ilie este că ei,

---

[6] **De Paradiso**, 7, P.L. 14, 307.

[7] **Dogm.**, III, 27.

[8] **Iisus Hristos**, 308.

[9] Corpurile lor sunt însă transfigurate şi strălucitoare, aşa cum vor fi, la sfârşitul lumii, trupurile tuturor drepţilor. Aceasta rezultă atât din Sf. Scriptură, Lc 9, 31 (vezi V. Gheorghiu, **Sf. Evanghelie după Matei, cu comentar**, 1933, p. 254), cât şi din faptul că în Cer nu poate intra nimic stricăcios. Spre sfârşitul lumii actuale, datorită atotputerniciei lui Dumnezeu, ele vor putea redeveni aşa cum au fost când au trăit pe pământ şi astfel vor putea să lupte împotriva lui Antihrist.

[10] **De peccato originali**, II, 27, P.L. 44, 393.

[11] Cf. V. Loichiţă, **Moartea**, „Candela", 1923, p. 285.

deşi au făcut în trecut, ei nu vor face până la sfârşit excepţie de la regula universalităţii morţii.

Despre generaţia de oameni care va trăi pe pământ pe timpul parusiei Domnului, Sf. Ap. Pavel zice: *„Iată, taină vă spun vouă: Nu toţi vom adormi dar toţi vom fi schimbaţi într-o fărâmă, într-o clipeală din ochi, la trâmbiţa cea de apoi. Căci trâmbiţa va suna şi morţii se vor scula fără stricăciune, iar noi vom fi schimbaţi"* (1 Co 15, 51-52). Prin aceste cuvinte, Sf. Apostol ne învaţă că oamenii care vor fi în viaţă la sfârşitul lumii, nu vor mai muri. Totuşi întrucât în viaţa viitoare, în viaţa de veci, nu se poate intra cu trupurile stricăcioase cu care trăim pe pământ, corpurile celor ce vor trăi la a doua venire a Domnului, vor suferi o modificare, o prefacere, devenind nestricăcioase. Ele vor trece direct din starea muritoare în cea nemuritoare, devenind asemănătoare trupurilor celor înviaţi. Această schimbare se va face prin atotputernicia lui Dumnezeu, într-o clipă.

Aşa sunt înţelese spusele Sf. Apostol Pavel de mulţi Sf. Părinţi[12] şi de teologii Bisericii ortodoxe.

Cum însă explicarea aceasta pare a veni în contrazicere cu alte locuri ale Sf. Scripturi, în care se spune că moartea e universală (Ps 88, 48; Rm 5, 12; 1 Co 15, 24) alţi Sf. Părinţi şi scriitori bisericeşti, căutând să armonizeze ceea ce li se părea că contrazic, au învăţat că Sf. Ap. Pavel, prin cuvintele de la 1 Co 15, 1-52, nu vrea să spună că generaţia de oameni de la sfârşitul lumii nu va muri, ci numai că nu va muri ca înaintaşii lor. Adică, sufletul lor nu va fi despărţit de trup pentru un timp mai îndelungat, ci numai pentru o clipă. Sufletul se desparte de trup într-o clipă, iar în clipa următoare se reîntoarce în acelaşi trup, care a fost, pe neaşteptate, transformat şi înviat la o viaţă nouă. În felul acesta omul reînnoit va merge la judecata universală. Faptul că sufletul va fi despărţit de corp, chiar şi pentru o singură clipă, e suficient să se poată spune că aici oamenii sunt supuşi morţii; că deci nu fac excepţie de la moarte; că şi ei vor muri, dar vor învia îndată după moarte. În acest sens sunt interpretate cuvintele Sf. Ap. Pavel de către teologii apuseni[13].

Din punct de vedere dogmatic, diferenţa de interpretare ce se dă acestui loc nu e importantă. În fond şi o categorie şi alta a Sf. Părinţi şi scriitori bisericeşti, precum şi o strană şi alta a teologilor creştini, admit unul şi acelaşi lucru: că spusele Sf. Ap. Pavel se vor realiza prin atotputernicia lui Dumnezeu, care se va manifesta la sfârşitul lumii, într-un mod minunat. Acelaşi act, acelaşi moment prin care vor trece cei ce vor fi în viaţă la a doua venire a Domnului, e numit de unii **schimbare**, iar de alţii **moarte schimbare**. Şi într-un caz şi în altul nu se aduce nici o vătămare dogmei despre universalitatea morţii şi acesta e lucrul principal.

Dacă admitem prima interpretare, admitem o excepţie de la regulă, – şi se pare că tocmai aceasta a voit să ne spună Sf. Apostol prin cuvintele: *„iată taină vă spun vouă"*. Dacă admitem interpretarea a doua, atunci nu admitem nici o excepţie de la regulă. Deci, dogma că moartea e universală se menţine şi într-un caz şi în altul.

Puterea morţii, care se manifestă în veacul de acum cu atâta tărie, va fi înfrântă la sfârşitul veacului. Odată cu revenirea Domnului pe pământ şi odată cu învierea morţilor, moartea, care e ultimul duşman al omenirii, va fi nimicită pentru totdeauna de Domnul. *„Vrăjmaşul cel din urmă, care va fi nimicit, este moartea"* (1 Co 15, 26). Mântuitorul, prin glorioasa Sa înviere, a

[12] I. Hrisostom, **Omil. 42 la I Cor., n. 2, P.G. 61, 364; Fer. Ieronim, Epist. 59 ad Marcellam, n. 3, P.L. 22, 587.**

[13] V. Suciu, **Teol. Dogm. sp.**, Blaj 1928, vol. II, p. 612; B. Bartman, **Précis de Théologie Dogmatique**, trad. fr. par M. Gautier, tome II, ed. III, Mulhouse 1938, p. 507. Ideea aceasta o aflăm la Fer. Augustin, **De civ. Dei**, XX, 20, 2, P. L. 41, 688.

învins, pentru totdeauna moartea în trupul Său. O înviere similară şi cu efect asupra tuturor oamenilor va fi repurtată asupra morţii odată cu învierea generală.

6.1.4. Însemnătatea ei

Prin moarte încetează orice activitate a omului de a spori în virtute sau de a cădea în păcate. De aceea, moartea este un eveniment de mare importanţă pentru fiecare fiinţă umană. Până în momentul morţii, omul vicios poate deveni virtuos şi invers. Deci, până în acel moment fiecare îşi poate schimba atitudinea, în bine sau în rău; fiecare poate reveni asupra gândurilor, părerilor, vorbelor şi faptelor sale, corectându-le sau retractându-le poate, în orice moment, să apuce a merge pe calea luminii sau a întunericului. După moarte nu mai este posibilă însă nici o revenire, nici o schimbare în bine sau în rău. „Sufletul, după moarte, nu poate a se slobozi sau a se pocăi, nici a face ceva ce să-l poată răscumpăra din iad" (Mărt. Ort. I, 64). Ştiind acest lucru, e bine ca fiecare om, gândindu-se la mântuirea sa, să lucreze pentru ea atâta timp cât este în viaţă sau cum zice Sf. Scriptură, **până este ziuă**, *„că vine noaptea, când nimeni nu poate să lucreze"* (In 9, 4, vezi şi Sir 11, 28; Ecc 9, 10; 11, 3).

În viaţa de dincolo când ne vom prezenta în faţa Dreptului Judecător, fiecare ne vom primi răsplata numai după activitatea vieţii pământeşti (Mt 25, 34 urm.). Dincolo nimeni nu mai poate spori în virtute. Acolo fiecare recoltează ce a semănat aici pe pământ. Acolo nu mai e posibilă îndreptarea. Unii dintre cei vechi, ca **Origen**, iar după el **Grigorie de Nisa** şi **Didim cel Orb**, credeau că şi după moarte e posibilă o purificare a tuturor păcătoşilor[14]. Învăţătura aceasta e cunoscută sub numele de **apocatastază**. Ea e de origine platonică şi e potrivnică creştinismului. De aceea, a fost condamnată la sinodul al V-lea ecumenic.

Adevărul că după moarte nu mai e posibilă convertirea a fost propovăduit totdeauna de către Sf. Părinţi. **Sf. Ioan Hrisostom** scrie: „Aici (adică pe pământ) e timpul pocăinţei, dincolo al judecăţii"[15]. **Sf. Ioan Damaschin** asemănând moartea oamenilor cu căderea îngerilor, învaţă că precum îngerii după cădere nu mai au posibilitatea de a se pocăi şi de a reveni la starea de sfinţenie originală, tot aşa nici oamenii nu se mai pot pocăi după moarte şi ei înşişi nu-şi mai pot ajuta cu nimic pentru îmbunătăţirea sorţii lor[16].

În faţa morţii toţi oamenii sunt egali. De aceea, gândul la moarte fereşte de trufie şi drept urmare umple inimile oamenilor de iubire, ale unora faţă de alţii. Moartea, aducându-ne aminte că cele pământeşti sunt trecătoare, dar că prin ele se pot câştiga bunuri veşnice, ne îndeamnă la seriozitate, la un trai chibzuit şi ne face să apreciem la justa lor valoare bunurile pământeşti, dar să nu le fixăm pe acestea ca ultim scop al vieţii, ci prin ele să ţintim numai la viaţa spirituală.

Dacă moartea e sigură pentru toţi, momentul ei nu este sigur pentru nimeni. Această nesiguranţă a momentului morţii, precum şi adevărul că după moarte nu mai este timp de pocăinţă, trebuie să fie pentru noi, totdeauna, un memento care să ne facă a duce o viaţă virtuoasă; să ne dea imbold de a ne conforma purtarea cu voia lui Dumnezeu, pentru a fi pregătiţi în orice vreme pentru viaţa de dincolo. Să ne conducem după principiul care ne spune să lucrăm cu toată râvna ca şi cum am trăi o veşnicie, dar să ne şi rugăm ca şi când

[14] Posibilitatea unei convertiri după moarte o admit şi unii autori romano-catolici ca Hirscher, Schell ş.a. Ideea aceasta e destul de răspândită şi în protestantism, unde a fost introdusă de Schleiermacher, cf B. Bartman, Dogm., II, 508.

[15] Omil. 9 despre Pocăinţă, P.G. 49, 346.

[16] Dogmatica, II, 4, trad. de D. Fecioru, Buc. 1938, p. 66.

mâine ne-ar veni ceasul morții. Sau după sfatul: *„În toate faptele tale adu-ți aminte de sfârșitul tău și în veac nu vei păcătui"* (Sir 7, 36).

6.2. Judecata particulară

6.2.1. Universalitatea credinței într-o judecată particulară; justificarea ei

După cum am arătat mai sus, moartea dizolvă forma ființei umane. Ea distruge trupul omenesc, nimicește partea materială din om, dar nu are nici o putere asupra sufletului. Sufletul nefiind un produs al legilor naturale, el nici nu poate fi nimicit prin aceste legi.

Sufletul, după despărțirea de trup, își continuă viața într-o altă lume, pe un alt plan de existență. El prelungește viața omenească și dincolo de mormânt, unde își păstrează toate facultățile. Nemurirea sufletului e mărturisită de revelația divină, dar ea se poate deduce și pe cale rațională, prin diferite argumente, ca de exemplu, argumentul **istoric, teleologic, ontologic și moral**.

Dacă sufletul trăiește și după separarea lui de corp, cum intră el în noul mod de viață?

Toate popoarele vechi credeau că sufletul, după despărțirea de trup, e examinat și judecat de zei, care, dacă îl află bun, îl fac părtaș al fericirii de dincolo de mormânt, iar dacă îl află rău, îl pedepsesc. Deci credeau că sufletul intră în noua viață în urma unei judecăți.

Învățătura despre judecata sufletului după despărțirea lui de trup o aflăm și în creștinism. Biserica Ortodoxă învață că sufletul omenesc, după despărțirea de trup, este supus dreptei judecăți a lui Dumnezeu, în fața căreia trebuie să dea socoteală de viața de pe pământ (Mărt. Ort. I, 61). Dacă această viață a fost în conformitate cu legile morale și dacă omul a fost în comuniune cu Dumnezeu, sufletul este răsplătit cu bunuri duhovnicești, bucurându-se de fericirea raiului, iar dacă a dus o viață imorală, el este condamnat la chinurile iadului. Întrucât judecata aceasta se face asupra fiecărui suflet în particular, ea se numește **judecată particulară**.

Sentința judecății particulare se dă nu numai pe baza faptelor săvârșite de om, ci se au în vedere și vorbele și cugetele lui. De aceea, fericirea sau chinurile celor morți variază de la om la om, după cum a fost starea religioasă morală a fiecăruia în viața pământească.

Dacă spunem că la judecată se au în vedere faptele, vorbele și gândurile omului, nu înțelegem că cu acea ocazie se judecă, în particular, absolut toate gândurile, vorbele și faptele săvârșite de om în tot decursul vieții lui pământești, ci se judecă numai cele ce se află, așa zicând, scrise, la moartea lui, în cartea veșniciei. Faptele rele, care au fost șterse prin Harul Pocăinței, și cele bune, care au fost șterse prin păcate grele, nu vor fi amintite. Vor fi însă amintite toate celelalte. Acestea vor fi puse ca într-o balanță[17] și dacă cele bune sunt mai grele, ele anulează oarecum pe cele rele și sufletul ajunge în rai; iar dacă cele rele sunt mai grele, sufletul ajunge în iad.

[17] Într-o cântare bisericească, se spune: „Miluiți-mă pe mine, îngeri prea sfinți ai lui Dumnezeu Atotțiitorul, și mă izbăviți din vămile celor vicleni, că n-am fapte bune ca să îndreptez cumpăna faptelor celor rele" (Euhologiu, Peasna VII).

Astfel stând lucrurile, trebuie să spunem că la judecata particulară se are în vedere numai starea generală din momentul morţii. Fiecare om merge la judecată în haina virtuţii sau a păcatului, pe care o îmbracă înainte de moarte. Tâlharul de pe cruce s-a căit înaintea morţii şi a ajuns în rai. Toţi cei ce au o astfel de căinţă în faţa morţii, se curăţesc de păcate şi ajung în rai; iar cei ce-şi otrăvesc sufletul cu păcate şi pleacă astfel în lumea de dincolo, ajung în iad. La primii, prin judecată se evidenţiază virtutea, întrucât păcatele au fost şterse prin Harul Pocăinţei, iar la cei de al doilea, păcatele, copleşind virtutea, trag sufletul jos în iad. Totuşi, presupunând că cineva a fost virtuos toată viaţa şi păcătuieşte grav înainte de moarte, credem că virtutea anterioară îi serveşte ca o circumstanţă atenuantă, şi deşi ajunge în iad, ajunge într-o stare mai puţin chinuită.

Întrucât omul nu ştie când moare, nu e bine să amâne căinţa până în pragul morţii, ci să caute să fie pregătit în orice moment pentru viaţa de dincolo.

Răsplata, respectiv pedeapsa, adică soarta pe care o primeşte sufletul prin sentinţa judecăţii particulare, nu este **completă** şi nici **definitivă** (Mărt. Ort. I, 68; Mărt. lui Dositei, 18).

Nu este **completă** întrucât nu se dă întregii naturi umane. Ea se dă numai sufletului, nu şi trupului. Sufletul însă a activat pe pământ împreună cu trupul. Trupul i-a servit ca mijloc de manifestare în lume. Împreună cu acesta a făcut el binele sau răul şi de aceea, împreună cu el trebuie să primească, în mod deplin, şi bucuria sau întristarea. Şi cum sufletul se va reuni cu trupul abia la a doua venire a Domnului, urmează că abia atunci va primi omul răsplata sau pedeapsa în întreagă natura sa; o va primi în mod complet. Până atunci sufletele suferă sau se bucură numai anticipat de pedeapsa sau fericirea de veci. **Sf. Ioan Hrisostom** scrie în această privinţă: „Chiar dacă rămâne sufletul, chiar dacă este nemuritor de mii de ori, după cum şi este, totuşi fără trup nu va primi bunurile nespuse, precum nici nu va fi pedepsit, căci toate se vor înfăţişa înaintea scaunului lui Hristos ca să primească fiecare cu trupul răsplata celor făcute, fie bune, fie rele... Dacă trupul nu învie, sufletul rămâne neîncununat, afară de fericirea aceea din ceruri"[18].

Soarta sufletului, în urma judecăţii particulare, nu este **definitivă**, deoarece, în ce priveşte starea celor mai puţin păcătoşi, aceasta poate fi modificată înspre bine. Numai după judecata din urmă vor merge păcătoşii la „pedeapsa veşnică, iar dreptii la viaţa veşnică" (Mt 25, 46). Deci, numai atunci se va pecetlui, pentru eternitate, soarta tuturor. Până atunci sentinţa judecăţii particulare nu poate fi definitivă nici pentru motivul că numai atunci poate fi judecat omul în ansamblul său. Omul e responsabil nu numai de ce face el, ci şi de aceea ce fac alţii, care-l imită sau îi dezvoltă ideile[19]. Ca să judeci fapta cuiva, trebuie să-i vezi şi efectele. Deci, ca să poată fi omul judecat definitiv, trebuie să se vadă efectele pe care le-au produs faptele sale în contemporani şi urmaşi. Şi cum aceste efecte, îndeosebi în urmaşi, se pot vedea abia la sfârşitul lumii, înseamnă că abia atunci poate fi omul judecat definitiv. Învăţătura despre judecata particulară este dogmă în Biserica noastră. Ea se întemeiază pe Revelaţia divină. În parabola bogatului nemilostiv şi a săracului Lazăr (Lc 16, 19-31) vedem că fiecare dintre cei doi îşi primeşte, după moarte, răsplata vieţii pământeşti. Dacă starea lor de dincolo este răsplata vieţii de pe pământ, înseamnă că ei trebuie să fie judecaţi pentru a-şi primi acea răsplată. Iar această judecată nu poate fi decât cea particulară. Aşadar, parabola de mai sus este o mărturie despre existenţa judecăţii particulare.

[18] Omil. 39 la I Cor., P.G. 61, 335-336.

[19] Vezi Mitrofan de Konevets, **Viaţa repausaţilor noştri şi viaţa noastră după moarte**, trad. de Iosif, Mitropolit Primat, Bucureşti, 1890, pag. 216.

Realitatea acestei judecăţi o mărturiseşte şi Sf. Ap. Pavel când scrie: *„Este rânduit oamenilor odată să moară, iar după aceea să fie judecaţi"* (Evr 9, 27). Întrucât în cuvintele acestea Sf. Apostol Pavel nu pune nici un interval de timp între moarte şi judecată, urmează că el exprimă prin ele ideea că sufletul, îndată după despărţirea lui de trup, este supus judecăţii particulare.

Adevărul despre judecata particulară îl mărturisesc şi Sf. Părinţi, din care citâm pe Sf. Ioan Hrisostom, care scrie: „Nici unul din cei ce nu s-au scăpat aici de păcate nu va putea să evite, plecând de aici, răspunderile pentru ele. Şi precum sunt duşi cei din închisori, legaţi cu lanţuri, în faţa tribunalului, tot astfel vor fi duse înaintea scaunului înfricoşat şi sufletele acestea când vor pleca de aici, încinse cu multiplele legături ale păcatelor"[20].

Existenţa judecăţii particulare este justificată şi de logică. Dacă nu există această judecată, atunci sufletele decedaţilor: a) sau **aşteaptă** judecata universală, fiind până atunci într-o stare de somn sau într-o aşteptare chinuitoare atât pentru drepţi cât şi pentru păcătoşi, b) sau continuă şi dincolo de mormânt să **dezvolte** o activitate morală.

a) Aşteptarea judecăţii universale, mai ales când această aşteptare ar fi o stare de somn, ar conveni celor răi şi ar fi o binefacere pentru ei, dar ea nu ar fi deloc în conformitate cu idealul celor buni. Această stare nu poate decât să mângâie pe cei nelegiuiţi, pe de o parte fiindcă li se amână pedeapsa, pe de altă parte fiindcă îi face să considere moartea ca o binefacere, deoarece îi răpeşte mai de timpuriu şi-i împiedică de a mai săvârşi şi alte păcate, care le-ar agrava situaţia la judecata din urmă.

Pentru cei buni însă, pentru aceia a căror viaţă s-a desfăşurat în comuniune cu Dumnezeu, o stare de somn după moarte nu poate decât să-i întristeze. Idealul lor este comuniunea cu Dumnezeu. Ori, o stare de după moarte, care să le zădărnicească idealul, ar fi un motiv de deprimare, un motiv ce-i determină să se îngrozească de moarte, ca de un duşman ce-i desparte de Dumnezeu pentru vreme îndelungată. O astfel de idee nu cadrează însă cu principiile minţii sănătoase, ci este just ca starea de după moarte să fie o răsplată pentru cei buni şi o pedeapsă pentru cei răi.

Moartea, fiind sfârşitul vieţii pământeşti a omului, este hotarul până la care sufletul lucrează împreună cu corpul, spre a se face apt de fericirea de dincolo. În măsura în care a dobândit această vrednicie, el a devenit receptiv pentru bunurile spirituale ale împărăţiei veşnice şi nu e cu dreptate să fie lipsit de acestea pentru un timp mai lung sau mai scurt.

Apologetul **Atenagora** (sec. II) zice că dacă nu este răsplată în viaţa viitoare, atunci omul nu se deosebeşte întru nimic de animale. Ba mai mult, în acel caz animalele sunt mai fericite, căci cel puţin ele nici nu aşteaptă vreo răsplată, pe când omul deşi o aşteaptă, aşteptarea lui ar fi zadarnică[21].

b) A doua ipoteză – că sufletele îşi dezvoltă starea morală şi în viaţa de dincolo – de asemenea nu poate fi admisă. Învăţătura aceasta este înrudită cu metempsihoza păgână şi e de esenţă origenistă. De aceea, implicit, ea este condamnată de Biserică, odată cu învăţătura origenistă despre apocatastază. Ea nu este însă admisibilă din punct de vedere raţional. Omul numai până pe pragul morţii este om complet, cu trup şi suflet. De aceea, numai până atunci poate el lucra cu toate puterile sale pentru realizarea scopului în vederea căruia a fost creat, adică pentru fericirea şi mântuirea sa. După moarte, sufletul, fiind despărţit de trup, nu mai poate face nimic pentru binele său.

[20] La Matei, **Omilia 14**, P.G. 57, 222.
[21] **Despre învierea morţilor**, n. 19-20, P.G. 6, 1012-1013.

Dacă ar exista posibilitatea unei dezvoltări morale şi în viaţa de dincolo, atunci moralitatea din viaţa pământească nu ar mai avea nici un rost. Mulţi şi-ar permite tot felul de vicii aici pe pământ, ştiind că au timp suficient de îndreptare dincolo.

6.2.2. Învăţătura Bisericii Ortodoxe

Biserica, propovăduind învăţătura despre judecata particulară, se mărgineşte la generalităţi şi nu intră în amănunte, deoarece nici Revelaţia nu ne dă amănunte în această privinţă. Biserica învaţă că fiecare suflet, după despărţirea de trup, e supus judecăţii particulare, dar nu s-a pronunţat asupra modului cum se face această judecată; care este procedura pentru stabilirea stării ce o va avea sufletul după despărţirea lui de trup. Sf. Scriptură ne spune numai atât, că judecata e făcută de Domnul Hristos, întrucât *„Tatăl nu judecă pe nimeni, ci judecata toată a dat-o Fiului"* (In 5, 22). Dar cum este făcută această judecată, nu ni se spune.

Omul însă, fiind o fiinţă dornică de cât mai multe cunoştinţe, nu se mulţumeşte numai cu generalităţi referitoare la judecata particulară. El a căutat şi caută să cunoască această judecată din toate punctele de vedere. În această strădanie, unii teologi, aducând anumite texte din Sf. Scriptură, au căutat să descrie mai amănunţit judecata particulară. Încercarea aceasta au făcut-o încă în vechime şi unii Sf. Părinţi, ca **Sf. Efrem Sirul** (†373), **Sf. Chiril al Alexandriei** (†444) ş.a.[22]. Ei au exprimat anumite păreri cu privire la judecata particulară, păreri care deşi nu au caracterul de dogmă, au totuşi o mare circulaţie şi autoritate în lumea creştină.

După învăţătura lor, învăţătură ce o găsim şi în cântările şi rugăciunile Bisericii[23], judecata particulară se face astfel: sufletul, după despărţirea de trup[24], merge la judecată însoţit de îngeri şi demoni. Judecata se face astfel încât el trece prin anumite vămi, în prezenţa demonilor şi a îngerilor, unde i se cercetează trecutul. La fiecare vamă i se cere socoteală de anumite păcate. Dacă nu e găsit cu păcate covârşitoare, el este luat de îngeri şi e dus în rai; dacă însă la vreo vamă e reţinut din cauza păcatelor celor multe, atunci e luat de duhurile rele şi e dus în iad. Demonii amintesc sufletului toate păcatele săvârşite de el în viaţă, fără a ţine seamă dacă ele au fost sau nu şterse prin Taina Pocăinţei. Îngerii buni caută să apere şi să ajute sufletul.

Autorul acestei judecăţi este Domnul Iisus Hristos, dar după părerea Sfinţilor Părinţi amintiţi mai sus, îngerii buni şi îngerii răi au şi ei un rol în această judecată.

Despre această procedură, a judecăţii particulare, unii dogmatişti ortodocşi nu fac nici o amintire în operele lor, alţii însă o tratează destul de larg[25]. Aceştia din urmă caută să justifice

---

[22] Omilia despre ieşirea sufletului şi despre a doua venire P.G. 77, 1073-1076.

[23] În canonul ce se cântă la ieşirea sufletului, se zice: „Acum toată vremea vieţii mele ca fumul a trecut, de aceea au şi stătut înainte-mi îngeri trimişi de Dumnezeu, cerând fără milă ticălosul meu suflet. Iată, s-au înfăţişat mulţime de duhuri viclene ţinând zapisul păcatelor mele şi strigă foarte, cerând, fără ruşinare, umilitul meu suflet" (**Euhologiu**, Peasna I, glas 6).

[24] Mitrofan de Konevets, **op. cit.**, p. 27, e de părere că „judecata particulară a sufletului are loc a patruzecea zi după moarte".

[25] A. Comoroşan, vorbind despre judecata particulară, zice că nu ştim dacă aceasta este „un act solemn al Judecătorului sau numai un act al conştiinţei omeneşti, care după despărţirea sufletului de corp se face mai vioaie şi mai capabilă de a cunoaşte şi simţi starea sa cea morală". (**Dogmatica specială**, 1889, p. 694). I. Mihălcescu zice că nu cunoaştem mai de aproape procedura judecăţii particulare. „După toată probabilitatea, ea se face de Domnul şi Mântuitorul nostru Iisus Hristos în prezenţa îngerilor buni şi răi, după care sufletul va merge numaidecât în tovărăşia unora sau a altora, potrivit faptelor făcute de el şi sentinţei pronunţate de Supremul Judecător" (**Dogmatica**, ediţia III, p. 267). H. Andrutsos aminteşte despre ea în general, spunând că „adevărul judecăţii particulare se oglindeşte şi în vămi, în duhurile rele, pe care, după unii Sf. Părinţi şi după unele rugăciuni bisericeşti, se întâlnesc sufletele când călătoresc de aici şi de care sunt examinate şi, fiind duse apoi cele ale drepţilor de către îngeri în rai iar celelalte, în

prin texte scripturistice. Astfel, învățătura despre vămi, în partea în care se spune că la moarte se prezintă în fața omului îngeri buni și răi, spre a-i duce sufletul la locul meritat, ei o văd justificată prin cuvintele din parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr, unde se zice: *„Și a murit săracul și a fost dus de către îngeri în sânul lui Avraam"* (Lc 16, 22). Iar ideea că îngerii răi iau sufletul păcătosului e indicată prin cuvintele: *„Nebune! Întru această noapte, cere-vom de la tine sufletul tău"* (Lc 12, 20).

În învățătura despre vămi se zice că judecata particulară e făcută prin mijlocirea îngerilor buni și răi, primii fiind instrumentele dreptății. Această idee nu are în ea nimic teologic, știind că îngerii vor lua parte și la judecata din urmă, având misiunea de a executa diferite misiuni ale Domnului. Ei vor aduna în fața judecății pe toți oamenii care au trăit pe pământ (Mt 24, 31; 13, 41) și vor despărți pe drepți de păcătoși (Mt 13, 49). Dacă la judecata universală, Domnul va face anumite acte prin mijlocirea îngerilor, nu este nimic potrivnic Sf. Scripturi a crede că tot folosindu-se de ei face el anumite acte și la judecata particulară, care e un act mai puțin solemn decât judecata universală.

Despre duhurile rele Sf. Scriptură spune că-și vor primi pedeapsa definitivă la judecata din urmă. Până atunci ele pot face diferite fapte rele (Iov 1, 12) și pot fi întrebuințate ca instrumente ale mâniei divine împotriva celor păcătoși (Psalm. 77, 54; 1 Co 5, 5). De aici urmează că dacă Dumnezeu pedepsește pe păcătoși, aici pe pământ, folosindu-se de ei, nu este lipsită de temei afirmarea că la judecata particulară ei servesc ca instrumente ale dreptății divine[26].

Astfel stând lucrurile, unii dogmatiști (exemplu: Macarie, Olariu ș.a.) conclud că învățătura despre vămi, fiind conformă cu Sf. Scriptură, redă în mod fidel procedura judecății particulare. Cu toate acestea, vămile nu trebuie luate în sens material, ci într-un sens spiritual, deoarece tot ce se spune despre ele se referă la suflet, care și el e spiritual. Prin această învățătură se exprimă adevărul că sufletul, îndată după despărțirea de trup, trebuie să-și dea seama, înaintea dreptății divine, de viața sa pământească și să tragă consecințele acestei vieți, din toate punctele de vedere. Descrierea vămilor s-a făcut și se face însă într-un mod concret, pentru a putea astfel clarifica mai ușor o idee din lumea de dincolo.

6.2.3. Învățături heterodoxe

În cele de mai sus am arătat învățătura ortodoxă despre judecata particulară. Sufletul, în urma acestei judecăți, se află într-o stare de provizorat. Soarta lui nu e definitivă până la judecata din urmă. Până atunci drepții se bucurau numai anticipat de fericirea de care se vor bucura după înviere, iar păcătoșii suferă tot numai anticipat și în parte pedepsele ce le vor suferi după judecata universală.

Spre deosebire de noi, romano-catolicii accentuează așa de mult judecata particulară, încât cea universală este aproape de prisos. După ei, sufletele sfinților se bucură de fericirea completă și definitivă, îndată după judecata particulară. Singura deosebire în această fericire e că acum sufletul e lipsit de trup, iar la judecata universală va fi întrupat și atunci se va bucura și trupul de fericire.

---

iad". I. Olariu, (**Dogmatica**, Caransebeș 1907, p. 706 urm.), Macarie (**Teologia Dogm. Ort.**, trad. Gherasim Timuș, Buc. 1887, vol. II p. 678 urm.) și Silvestru de Kanev, (**Teologia Dogm.**, trad. Gherasim Miron și T. Ghiga, București 1906, vol V p. 95 urm.), bazându-se pe părerile unor Sfinți Părinți, descriu, cu destule amănunte, procedura judecății particulare. Acești dogmatiști cred că învățătura despre vămi este de origine apostolică.

[26] Cf. Macarie, **Dogm.**, II, 687 urm.

Învăţătura aceasta este însă potrivnică Sf. Scripturi, care spune că, la judecata universală, Dumnezeu va răsplăti fiecăruia după faptele lui (Mt 25, 34 urm.; 16, 27; 2 Co 5, 10). Ea este în contradicţie şi cu învăţătura Sf. Părinţi, care învaţă că drepţii vor primi răsplata deplină la judecata din urmă[27].

Unii protestanţi au căzut în cealaltă extremă, admiţând numai judecata universală şi nerecunoscând vreo judecată particulară. Ei susţin că sufletele dorm sau mor până la judecata universală. Alţi protestanţi susţin că ele continuă să se dezvolte în viaţa viitoare.

Credinţa că sufletele dorm până la învierea generală e profesată şi de: **Vigilanţiu, nestorieni, armeni, arminieni, socinieni** ş.a. Toţi aceştia pot fi numiţi cu un singur cuvânt psihopanichiţi. Credinţa psihopanichită a fost combătută încă de Tertulian, Ieronim ş.a.

Aceia care învaţă că sufletul moare deodată cu trupul şi învie la învierea generală se numesc **tritopsichiţi**. Dintre aceştia fac parte: **fotinenii, anabaptiştii, studenţii în Biblie**[28] etc. Părerea aceasta a fost combătută, în vechime, de Origen.

6.3. Viaţa repausaţilor noştri. Rai şi iad

6.3.1. Punctul de vedere creştin

Conştiinţa omenirii de totdeauna a fost şi este că omul nu dispare odată cu moartea. El continuă să trăiască şi după dispariţia trupului. Dar cum trăieşte?

După părerea unora, înaintaşii trăiesc în memoria urmaşilor. Trăiesc prin ideile şi operele lor. Prin acestea se prelungeşte viaţa lor şi dincolo de mormânt. Fără îndoială că şi aceasta este un fel de nemurire, dar nu e nemurire în înţelesul propriu al cuvântului.

Alţii cred că repausaţii trăiesc o viaţă reală, dincolo de mormânt[29]. Aceasta este şi învăţătura creştină.

După concepţia creştină, sufletele decedaţilor trăiesc despărţite de trup, până la învierea generală. Viaţa din acest stadiu nu o cunoaştem experimental[30], ci numai prin credinţă. Prin credinţă, primim Revelaţia, iar prin Revelaţie putem cunoaşte viaţa de dincolo.

Despre existenţa acestei vieţi, Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie ne dau nenumărate mărturii. Moise scrie: *„Şi a murit Avraam... şi a fost adăugat la poporul său"* (Fc 25, 8). Patriarhul Iacob spune: *„În curând eu voi fi adăugat la poporul meu"* (Fc 49, 29). Deci şi unul şi altul mărturisesc credinţa într-o viaţă de dincolo de mormânt. În Noul Testament, Mântuitorul spune: *„Nu vă temeţi de cei ce ucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă"* (Mt 10, 28), iar Sf. Ap. Pavel scrie: *„Fie că trăim, fie că murim, suntem ai Domnului"* (Rm 14, 8). Aşadar, sufletul e nemuritor şi el este al

[27] Sf. Grigorie de Nazianz, Cuv. 7 pt. Cezarie, P.G. 35, 781; Hrisostom, Omil. 39 la I Cor., P.G. 61, 335-336.

[28] În expunerea credinţei Studenţilor în Biblie, la pct. 19 se spune: „Morţii sunt morţi şi nu sunt vii undeva în rai, purgatoriu sau iad, care nu există. Ei nu ştiu nimic, sunt inconştienţi tot timpul cât stau în mormânt".

[29] Fustel de Coulanges, Cetatea Antică, Buc. 1929, p. 7, descriind credinţa despre suflet şi moarte la rasa indo-europeană, spune: „Oricât de departe am cerceta istoria rasei indo-europene, nu vom afla că această rasă a gândit cândva că totul se sfârşeşte pentru om odată cu această scurtă viaţă. Cele mai vechi generaţii, cu mult înainte de epoca filozofilor, au crezut într-o a doua existenţă, care urmează acesteia. Au primit moartea nu ca o distrugere a fiinţei, ci ca o simplă schimbare de viaţă". Aceeaşi părere o aflăm şi la vechii filozofi ca Socrate, Platon ş.a.

[30] Spiritiştii însă cred că ea poate fi cunoscută şi experimental, întrucât spiritele unor decedaţi pot fi percepute cu simţurile şi pot fi fotografiate. Afirmaţia aceasta, nefiind îndeajuns de verificată, nu poate fi acceptată.

Domnului, fie că trăim aici, fie dincolo. Ființa umană își continuă existența și deci repausații noștri trăiesc prin sufletul lor.

6.3.2. Continuarea activității sufletului în viața de dincolo

Viața însă presupune activitate. Drept aceea și viața repausaților presupune o activitate. Ba chiar o activitate superioară celei de pe pământ. Pe pământ noi cunoaștem realitatea într-o măsură mai mică. Dincolo o vom cunoaște într-una mai mare. Pe pământ cunoaștem realitatea ca prin oglindă, deci îi cunoaștem numai chipul ei; dincolo vom vedea-o față către față.

Dacă se zice despre sufletele drepților că se duc „în loc de odihnă", nu trebuie să înțelegem că ele sunt inactive, deoarece inactivitatea e incompatibilă cu natura sufletului. Expresia de mai sus arată că activitatea sufletelor drepților e lipsită de orice oboseală și de orice pasiune. Ea nu e tulburată de nimeni și de nimic; e plăcută sufletului, îl liniștește și-i dă odihnă[31].

Sufletul repausaților este activ cu toate funcțiile sale. El cugetă, dorește și simte. Dovada ne-o dă Domnul prin parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr (Lc 16, 19-31). Bogatul nemilostiv cunoaște cauzele nenorocirii sale. Deci, el judecă, are rațiune. El simte dureri în starea în care se află. Deci, are simțuri. Bogatul și Avraam se văd reciproc și se aud reciproc. Bogatul aspiră la alinarea situației sale. Deci, are voință. El își aduce aminte de frații de pe pământ, ceea ce înseamnă că are memorie. Cu toate acestea, el nu-și poate traduce în faptă dorințele sale, întrucât după moarte nimeni nu mai poate lucra pentru mântuirea sa (In 9, 4).

Nu tot așa e și situația celor drepți. Sufletele acestora, trăind pe pământ, nu au putut duce totdeauna o viață superioară, deoarece au fost, adeseori, împiedicate de trup. Dincolo, sufletele lor fiind libere de trup, nu vor mai fi împiedicate de nimic să se ridice la o cât mai strânsă comuniune cu Dumnezeu.

6.3.3. Conștiința timpului

Dacă sufletele au dincolo o viață conștientă, dacă se recunosc și-și aduc aminte de cele de pe pământ, care se întâmplă în timp, atunci desigur că ele au conștiința timpului. Sufletele de sub jertfelnic întreabă: *„până când, Stăpâne Sfinte și adevărate nu vei judeca și nu vei răzbuna sângele nostru, față de cei ce locuiesc pe pământ?"* (Ap 6, 10). Și răspunsul pe care-l primesc este: *„ca să stea în tihnă încă puțină vreme"* (Ap 6, 14). Aceasta dovedește că ele au conștiința timpului; ele știau că au așteptat vreme îndelungată pedepsirea celor răi și că vor mai trebui să aștepte până ce se va realiza așteptarea lor.

6.3.4. „Lucrați cât este ziuă"

Viața de dincolo de mormânt este o continuare a vieții pământești. Aceasta înseamnă că fiecare duce cu sine dispozițiile sufletești pe care le-a avut în ultimele clipe ale vieții. Dincolo, nimeni nu-și mai poate schimba aceste dispoziții. Acolo nimeni nu mai are libertatea și posibilitatea de a se decide pentru bine sau pentru rău, ci numai posibilitatea de a continua linia ce a avut-o în pragul morții. Viața pământească este timpul semănatului, iar viața de după moarte e timpul secerișului. Viața de dincolo se pregătește aici, pe pământ. Aici e pus

[31] Mitrofan de Konevets, **Viața repausaților noștri...**, trad. de Iosif, Mitropolit Primat, București 1891, p. 219.

omul în faţa unui examen moral; aici i se dă libertatea de a se decide să trăiască aproape sau departe de Dumnezeu. Dincolo trage doar consecinţele celor făcute pe pământ. Drept aceea, cei buni au raiul în inima lor, însă aici pe pământ, şi-l duc cu ei dincolo, iar cei răi au aici, pe pământ, iadul în ei şi cu el pleacă şi dincolo. Cei buni, cei ce trăiesc în comuniune cu Dumnezeu aici, în comuniune şi în fericire vor trăi şi dincolo, pe când cei ce urăsc pe Dumnezeu şi trăiesc departe de El aici pe pământ, departe vor trăi şi dincolo de mormânt. Cei ce pleacă de aici împovăraţi de păcate, sunt traşi în jos de acea povară, şi nu-şi pot lua zborul să se înalţe la Dumnezeu. Cei ce au iubit, aici, iubesc şi dincolo, iar cei ce au trăit aici cu ură, cu ură trăiesc şi dincolo. Şi cum rezultatul final al iubirii este bucuria şi fericirea, iar al urii, chinul, înseamnă că sufletele în viaţa de dincolo sunt fericite sau nenorocite. Şi o stare şi alta sunt rezultatul sau răsplata vieţii pământeşti a fiecăruia.

Dacă între virtuoşi şi păcătoşi nu există comuniune aici pe pământ, înseamnă că ea nu va exista nici în viaţa viitoare. Singurele legături în lumea de dincolo, între unii şi alţii, par a se reduce la aceea că ei se văd unii pe alţii şi că cei buni compătimesc pe cei răi. Avraam, de exemplu, se adresează bogatului nemilostiv cu cuvintele: *„Fiule, adu-ţi aminte..."* (Lc 16, 25 urm.). Cu toate acestea, întrucât în parabola amintită nu se spune că şi Lazăr a văzut pe bogatul nemilostiv, pare mai probabil că nu toţi cei din rai văd pe cei din iad, această vedere fiind rezervată în mod excepţional, numai unora. În cazul de faţă numai lui Avraam. Aceasta pare cu atât mai probabil cu cât dacă cei din rai ar avea mereu înaintea ochilor pe cei din chinurile iadului, fericirea lor ar fi eclipsată. Ei nu s-ar mai putea simţi bine văzând pe fraţii lor în suferinţe.

Răsplata sau pedeapsa pe care o primesc repausaţii îndată după judecata particulară, nu este aceeaşi pentru toţi. Ea variază de la suflet la suflet, întrucât şi starea cu care pleacă fiecare în viaţa de dincolo variază de la om la om. Starea în care se află drepţii se numeşte **rai**, iar aceea a păcătoşilor, **iad**.

6.3.5. Raiul

Cuvântul **rai** înseamnă în primele capitole ale Genezei (Cap. 2 şi 3), o grădină frumoasă cu flori şi plină cu tot felul de pomi şi arbori şi care oferea omului o stare de fericire[32]. Întrucât, în ţările calde, grădina este, în timpul marilor călduri ale zilei, un loc de recreare, cuvântul rai a început mai târziu să fie folosit şi pentru a desemna prin el locul şi starea de fericire a drepţilor în lumea de dincolo. Dar el a trecut mai apoi în limbajul curent şi cu însemnarea de stare de fericire în care se vor afla drepţii după judecata universală. Drept aceea, am putea spune că cuvântul rai are însemnarea de loc şi stare: **1.** *„în care se aflau primii oameni până la căderea în păcat"* (Fc 2, 8; 3, 23); **2.** în care se află **sufletele drepţilor** de la judecata particulară până la judecata universală (Lc 23, 43) şi **3.** în care se vor afla drepţii înviaţi (cu trup şi suflet), de la judecata universală în veşnicie. Totuşi, această stare din urmă se obişnuieşte a se numi în Dogmatici: **viaţa sau fericirea veşnică**.

Vorbind de rai, în cazul de faţă, noi ne vom referi numai la locul şi starea în care se află sufletele drepţilor de la judecata particulară până la judecata universală (Lc 23, 43; Mărt. Ort., I, 67). Acest loc şi stare mai sunt numite în Sf. Scriptură şi cu alte nume ca: **împărăţia cerurilor** (Mt 5, 3, 10); **împărăţia lui Dumnezeu** (Lc 13, 29; 1 Co 15, 50), **Casa Tatălui ceresc** (In 14, 2), **Viaţa cu Iisus Hristos** (In 14, 4), **Cer** (2 Co 5, 1), **bucuria Domnului** (Mt 25, 21) etc. Biserica îl

[32] Reminiscenţe despre acest rai au rămas în tradiţiile tuturor popoarelor. În limbajul curent el e cunoscut sub numele de „epoca de aur" a omenirii.

mai numește „loc luminat, loc cu verdeață, loc de odihnă, de unde a fugit durerea, întristarea și suspinarea" (Ectenia morților). Numirile de mai sus ne arată că raiul este un **loc**, dar și o **stare**, – și mai ales o stare – de fericire și de răsplată, în care se află drepții după moarte.

Zicem că raiul este un loc în sensul că sufletele de dincolo nu sunt omniprezente[33]. Se înțelege că descrierea mai de aproape a acestui lucru nu se poate face. Revelația divină nedându-ne nici o lămurire în această privință, trebuie să ne ferim și noi de a vorbi prea determinat despre această chestiune. Sf. Părinți ne îndeamnă să ne interesăm mai puțin de problema unde-i raiul și, mai mult de săvârșirea de fapte bune, pentru a-l dobândi. Ceea ce știm este că raiul conține tot ceea ce este necesar pentru fericirea omului, așa după cum și apa conține tot ceea ce e necesar pentru viața peștilor.

Spunem apoi că raiul este o **stare** de răsplată pentru cei drepți. Cuvintele: *„În casa Tatălui Meu sunt locașuri multe"* (In 14, 2), exprimă nu numai ideea de **loc** în lumea de dincolo, ci mai ales ideea de stare, ideea existenței diferitelor grade de fericire în care se află drepții.

Fără îndoială că toți drepții sunt fericiți; toți posedă toate bunurile dorite; toți au ajuns la idealul urmărit în viață; toți sunt în apropierea lui Dumnezeu și se bucură de binefacerile Părintelui ceresc; toți duc o viață superioară și sunt străini de necazuri. Cum însă starea lor de dreptate și sfințenie diferă de la unul la altul, fiecare se află în gradul corespunzător de fericire. Fiecare își ia plata după osteneala sa (1 Co 3, 8). Cu cât cineva e mai curat, cu atât e mai aproape de Dumnezeu, „Fiindcă sufletele se mută din această lume nu tot cu aceeași măsură a Harului, apoi și după mutarea din lume, nu se așază tot pe aceeași treaptă a fericirii" (Mărt. Ort., I, 62)[34]. **Sf. Vasile cel Mare scrie**: „Fiindcă la Părintele ceresc sunt multe lăcașuri, unii se vor odihni într-o stare mai perfectă și mai înaltă și alții într-o stare inferioară; dar toți se vor cinsti cu liniștea"[35]. Diferența gradelor de fericire nu va avea ca urmare invidia celor dintr-un grad inferior față de cei dintr-un grad superior, în primul rând fiindcă acolo nu există nici un păcat, deci nici păcatul invidiei, iar în rândul al doilea, fiindcă fiecare va vedea că a primit toată fericirea de care e capabilă ființa sa, a primit tot ce i se cuvine lui. După cum cel ce aleargă în stadion și primește premiu nu se poate supăra pentru că cel ce aruncă cu discul primește un alt premiu, deoarece fiecare primește premiul după fapta sa; sau după cum mai multe vase, de diferite mărimi, fiind toate pline, și dacă ar avea conștiință, nu ar putea cele mici să invidieze pe cele mari, deoarece fiecare vede că e plin și nu încape în el mai mult decât este, tot așa și sufletele drepților nu au motiv să invidieze, cele dintr-un inferior, pe cele din

---

[33] „Raiul e locul fericirii de după moarte și în el ajung numai cei drepți, dar în orice caz e un loc al oamenilor. În rai va fi Iisus, ca Cel ce are comun cu tâlharul, omenitatea".

[34] Parabola despre lucrătorii tocmiți la vie (Mt 20, 1-16), în care se spune că atât lucrătorii care au muncit ziua întreagă, cât și cei ce au muncit numai o oră, au primit plată, la fel nu contrazice cele spuse mai sus, deoarece ea se referă de fapt nu la munca pe care a prestat-o cineva, ci la intenția pe care o are cineva de a presta o muncă, dar nu poate, fiind împiedicat de cauze independente de voința lui. Ea vrea să exprime că toți cei ce trăiesc în creștinism, după preceptele creștine, dobândesc fericirea eternă (vezi și Andrutsos, Dogm. pag. 472, nota 1). Lucrătorii care au fost angajați numai la ora 11 din zi, au lucrat o singură oră, deoarece înainte de orele 11 nu i-a angajat nimeni. Ei ar fi muncit bucuros ziua întreagă, dacă ar fi avut unde și de aceea și stăpânul e generos și le plătește ziua întreagă.
La fel e situația și în creștinism. Cel ce e creștin din copilărie și-și face pe deplin datoria de creștin, nu va primi o răsplată mai mare decât un păgân, care se încreștinează abia către sfârșitul vieții, din motivul că nu s-a putut încreștina mai înainte, necunoscând această religie. Dar îndată ce a cunoscut-o și a primit-o, el și-a făcut pe deplin datoria de creștin. La această situație se referă parabola de mai sus.
Alta este însă situația pentru creștinii din aceeași categorie. Aceștia, muncind fiecare în felul său, în împărăția lui Dumnezeu fiecare va primi plată după osteneala sa, așa cum cere dreptatea. Parabolele nu trebuie interpretate după literă, ci cu scopul ce se urmărește prin ele.

[35] La Isaia XI, 10, P.G. 30, 556

unul superior, deoarece fiecare vede că a primit toată fericirea de care e capabil. Drepţii nu râvnesc unii starea altora. **Dante**, vorbind despre cei din paradis, scrie: „Dar spune-mi: Voi ce sunteţi aicea fericiţi, un loc mai înalt doriţi cumva, spre a vedea mai mult şi a vă face mai prieteni?". Şi răspunsul este: „Voinţa noastră, frate, o satură cu totul virtutea caritătii, ce face să dorim aceea numai ce-i al nostru şi nu ne însetoşează de altceva. De am râvni cumva la locuri mai înalte, ar fi în dezbinare ale noastre doruri cu voinţa Aceluia ce-aici ne-alege; atare lucru vei vedea că nu încape-n aceste sfere"[36].

Mântuitorul vorbeşte despre rai şi despre starea de fericire de acolo, de regulă, în imagini. El spune că drepţii sunt aici ca în casa părintească; se satură la masa lui Dumnezeu; sunt în lumină şi aud cântece de bucurie; sunt în comuniune cu Dumnezeu; cunosc pe Dumnezeu (In 17, 3); sunt ca îngerii din cer etc.

O descriere amănunţită a stării de fericire a drepţilor, nu se poate face, deoarece o astfel de stare nu ne este cunoscută nici din experienţă, nici din observaţie. Pe ea o cunoaştem numai din Revelaţie, iar Revelaţia se exprimă despre ea în imagini. Totuşi şi ceea ce cunoaştem e suficient spre a ne face o idee despre fericirea drepţilor din rai.

Din ceea ce ne spune Revelaţia rezultă că drepţii din rai sunt liberi de orice necaz, trăiesc în comuniune cu Mântuitorul şi preamăresc pe Dumnezeu. Pentru viaţa lor virtuoasă şi Dumnezeu îi preamăreşte şi-i răsplăteşte cu bunuri nespuse. Despre preamărirea lor de către Dumnezeu vorbeşte Sf. Ap. Ioan, care scrie că a văzut în jurul tronului lui Dumnezeu douăzeci şi patru de scaune şi *„pe scaune, douăzeci şi patru de bătrâni şezând îmbrăcaţi în haine albe şi purtând pe capetele lor cununi de aur"* (Ap 4, 4).

a) Cei din rai sunt liberi de necaz. Dumnezeu *„va şterge orice lacrimă din ochii lor şi moartea nu va mai fi; nici plângere, nici strigăt, nici durere nu vor mai fi"* (Ap 21, 4). Ei *„nu vor mai flămânzi, nici nu vor mai însetoşa, nici nu va mai cădea soarele peste ei şi nici o arşiţă; căci Mielul, Cel ce stă în mijlocul tronului, îi va păşuna pe ei şi-i va duce la izvoarele apelor vieţii şi Dumnezeu va şterge orice lacrimă din ochii lor"* (Ap 7, 16-17). **Sf. Ioan Hrisostom** descrie această stare astfel: *„Închipuieşte-ţi condiţia vieţii celeilalte, cel puţin atâta pe cât se poate. Închipuieşte-ţi, căci spre a face aceasta cum se cade, tot cuvântul este neîndestulător. Iar din cele ce auzim despre viaţa aceasta, ca prin enigme, ne putem face numai o idee nedeplină. De acolo va fugi durerea, întristarea şi suspinarea"* (Is 35, 10).

Ce poate fi mai plăcut decât viaţa aceasta? Acolo nu mai este frică de sărăcie, nici de boli; acolo nu mai este defăimător şi defăimat, nu mai este supărare nici mânie; nu mai este furie, invidie şi poftă de răzbunare; nu mai sunt chinuri pentru căutarea celor necesare în viaţă; nimic din acele dorinţi nesăţioase de autoritate şi putere, căci vijelia patimilor noastre odată potolită nu se va mai ridica; totul va fi pace, bucurie şi veselie; totul va fi lin şi plăcut; totul va fi zi, splendoare, lumină, nu lumina pe care o vedem astăzi, ci o alta a cărei strălucire va întrece pe cea a luminii actuale, aşa precum strălucirea soarelui întrece pe cea a unei lumânări. Acolo lumina nu mai este întunecată nici prin noapte, nici prin nori; ea nu mai arde, nici consumă corpurile, căci acolo nu mai este nici noapte, nici seară, nici frig, nici cald, nici vreo schimbare a timpului, ci o oarecare stare diferită pe care o vor cunoaşte numai cei demni de ea. Nu mai este acolo nici bătrâneţe, nici nevoile bătrâneţii, ci tot ce este stricăcios este înlăturat, pentru că pretutindeni domneşte gloria nestricăcioasă. Dar ceea ce este acolo mai însemnat este continuitatea bucuriei prin comuniunea cu Iisus Hristos, cu îngerii, cu arhanghelii, cu puterile cereşti. Priviţi acum cerul, şi înălţaţi-vă cu gândul la cele mai presus de ceruri; închipuiţi-vă toate făpturile transformate, căci nu vor rămâne aşa precum sunt; vor fi mai

[36] **Paradisul**, Cântul III.

frumoase și mai luminoase și întrucât aurul este mai strălucit decât cositorul, așa și organizarea de atunci va fi mai bună decât cea de acum.

Acolo nu va mai fi nici tulburare, nici luptă, pentru că armonia va fi mare în cetatea sfinților, din cauza constanței unității de gândire ce va exista între ei. Acolo nu se va mai teme nimeni nici de diavolul, nici de cursele vrăjmașului, nici de amenințarea gheenei, nici de moarte, nici de cea de acum, nici de cealaltă și mai înfricoșată. Atunci orice fel de groază de felul acesta va înceta[37].

b) Drepții se bucură în rai și de primirea anumitor bunuri pozitive. Superioritatea acestor bunuri față de cele de pe pământ este atât de mare încât Sf. Ap. Pavel nici nu le găsește analogie în lumea aceasta și nici nu are cuvinte pentru a le descrie. El spune că *„cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-a suit, acestea le-a gătit Dumnezeu pentru cei ce-L iubesc"* (1 Co 2, 9). Aceasta înseamnă că fericirea lumii pământești e numai o icoană palidă a fericirii lumii cerești. Sf. Grigorie Teologul, vorbind despre viața de dincolo, în cuvântarea funebră a surorii sale Gorgonia, zice: „Sunt încredințat că starea ta de acum este mai bună, mult mai înaltă decât aceea pe care o vedem; glasul celor ce laudă pe Domnul, bucuria îngerilor, armonia cerească, contemplarea măririi și mai presus de toate prea curata și prea perfecta strălucire a Treimii celei prea înalte, care nu se mai ascunde atunci minții... ci este concepută, admisă de spiritul întreg și luminează sufletele noastre cu strălucirea dumnezeirii. Tu te bucuri de toate bunurile acestea, a căror râuri ajungeau până la tine și pe pământ, te bucuri pe deplin, pentru că ai aspirat la ele cu toată sinceritatea"[38].

c) Trăiesc în comuniune cu Mântuitorul, cu îngerii și cu sfinții. Omul este o ființă socială. Dumnezeu a zis că *„nu este bine să fie omul singur"* (Fc 2, 28), de aceea i-a făcut un ajutor potrivit pentru el (Fc 2, 18). Fiind ființă sociabilă, omul simte nevoia traiului în societate și face tot posibilul să evite singurătatea. Numai traiul în societate îl ajută să-și poată împlini ființa, să se poată perfecționa. Numai în comuniune cu Dumnezeu și cu oamenii poate omul progresa și se poate desăvârși. Căutând societatea, omul caută comuniunea cu persoane cu care se poate înțelege, cărora le poate împărtăși și gândurile și sentimentele sale și de la care poate primi ceea e necesar pentru desăvârșirea sa.

Întrucât omul pleacă în lumea de dincolo cu înclinările din lumea de aici, înseamnă că el duce cu sine și înclinările sociale. Or, acolo, aflând o comunitate în care domnește iubirea, pacea, dreptatea, sinceritatea etc, el nu se poate simți decât bine. Viața împreună cu Hristos (In 14, 3), cu îngerii (Evr 12, 22) și cu sfinții (Mt 8, 21) este o viață superioară, în care drepții participă la slava lui Hristos (2 Tim 2, 12). Sf. Ap. Pavel spune că atunci când a fost răpit în rai, a auzit cuvinte de nespus, pe care nu-i este omului iertat să le rostească (2 Co 12, 4). Aceasta denotă ce viață superioară au sfinții. Drepții se recunosc și-și comunică unii altora gândurile și sentimentele. Fiind uniți prin legătura dragostei, ei trăiesc ca fii ai aceluiași Părinte, într-o familie ideală[39] sau ca celulele într-un organism sănătos.

d) Cei din rai văd pe Dumnezeu. Mântuitorul Hristos spune în Predica de pe Munte că *„cei curați cu inima vor vedea pe Dumnezeu"* (Mt 5, 8). Deci celor ce fac binele cu inima curată și în mod dezinteresat li se promite ca recompensă vederea lui Dumnezeu. Sf. Ap. Pavel, făcând comparație între cunoașterea lui Dumnezeu ce o avem în lumea pământească și cunoașterea ce vom avea-o dincolo, spune că ceea ce vedem aici e numai o imagine nu destul de clară, iar dincolo vom vedea realitatea, vom vedea pe Dumnezeu față către față. *„Acum vedem ca prin*

[37] Hrisostom, **Cuvânt către Teodor cel căzut**, I, 11, P.G. 47, 291.
[38] **Cuv. VIII**, 23. În lauda surorii Gorgonia, P.G. 35, 816.
[39] Vezi Sf. Ciprian, **De mortalitate**, 26.

oglindă, în ghicitură, atunci, însă, faţă către faţă; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte pe deplin" (1 Co 13, 12).

Dumnezeu este însă o fiinţă necreată şi supranaturală. De aceea, unii scriitori bisericeşti[40] credeau că un spirit creat nu poate vedea spiritul necreat. Observaţia lor este fără îndoială justă, dacă se au în vedere numai puterile naturale ale spiritului creat. Ea nu este însă justă, dacă ştim că sufletul omenesc primeşte Harul, cu ajutorul căruia el se poate ridica la o stare supranaturală, din care se poate bucura de fericita vedere a lui Dumnezeu. Dumnezeu fiind lumină (1 In I, 5) nu poate fi văzut decât de omul înzestrat cu o lumină specială supranaturală, a cunoaşterii. Sau, cum zice Psalmistul: *„Întru lumina Ta vom vedea lumină"* (Ps 35, 9). Pe Dumnezeu îl putem vedea numai dacă suntem şi noi îndumnezeiţi. Numai dacă stăm în comuniune cu El prin Har. Or, drepţii din rai se află într-o astfel de stare şi de aceea ei pot vedea pe Dumnezeu; pot cunoaşte întrucâtva misterul Sfintei Treimi. Zicem **întrucâtva**, deoarece Dumnezeu, fiind fiinţă infinită, omul nu va putea cuprinde în mod deplin, niciodată, cu mintea sa, Divinitatea. În acest sens trebuie înţelese şi cuvintele Sf. Ap. Pavel citate mai sus (1 Co 13, 12). Drepţii din rai cunosc pe Dumnezeu într-o măsură mai mică sau mai mare, după gradul de sfinţenie în care se află fiecare. Dar indiferent de măsura în care Îl cunosc, această cunoştinţă, această vedere intuitivă a lui Dumnezeu le procură o fericire indescriptibilă. Dumnezeu este adevărul, binele şi frumosul absolut. Deci, este ţinta după care aleargă sufletul omenesc cu atâta ardoare în viaţa pământească. Ajungând drepţii la această ţintă, atât de râvnită, e natural ca ea să le producă o deosebită bucurie. Dacă în viaţa pământească ajungerea ţintei, împlinirea dorinţelor, ne procură mulţumire, cu atât mai vârtos vom simţi această mulţumire în rai. Aici omul cunoaşte adevărul, adică realizează ceea ce mintea sa a urmărit totdeauna; posedă binele, deci este în posesiunea ţintei pe care a urmărit-o voinţa şi se uneşte cu frumosul absolut, stabilindu-se prin aceasta între el şi Dumnezeu o comuniune de iubire, care e izvor de fericire inepuizabilă. Drepţii cunoscând şi contemplând pe Dumnezeu, îşi activează funcţiile sufleteşti şi simt prin aceasta fericirea în întreaga lor fiinţă. Simt binecuvântarea lui Dumnezeu asupra lor.

Întrucât cei din rai au învins răul, au triumfat asupra păcatului, ei alcătuiesc Biserica triumfătoare.

Raiul cu toate bunurile de mai sus există numai de la Jertfa de pe Golgota încoace. El a fost inaugurat de Mântuitorul, după ce S-a coborât la iad şi a eliberat de acolo sufletele drepţilor.

6.3.6. Iadul

Iadul este locul şi starea în care ajung sufletele păcătoşilor îndată după judecata particulară[41] şi în care se află şi duhurile necurate (2 Ptr 2, 4). Dar tot iad se cheamă şi locul şi starea în care se află păcătoşii după învierea generală. Aici luăm cuvântul iad numai în înţelesul prim şi îndeosebi în înţelesul de loc şi stare în care se află sufletele păcătoşilor de la judecata particulară până la cea generală.

În Sf. Scriptură, iadul se mai numeşte şi **gheena focului** (Mt 5, 22; 29, 30), **pieire** (Flp 3, 19), **foc nestins** (Mt 3, 12), **genune** (Lc 8, 31), **întunericul cel mai dinafară**, (Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30),

[40] Vezi la J. Tixeront, **Histoire des dogmes**, II, ed. 7, Paris 1924, p. 201.

[41] Lc. 16, 23; M.O.I., 68. După **Pentateuh**, toţi oamenii coboară, după moarte, în Şeol (e vorba de omenirea de dinainte de Hristos). Cuvântul Şeol e redat în **Septuaginta** prin ἅδης (Hades), iar în **Vulgata** prin: infernus, inferi sau inferus. Cuvântul iad derivă de la grecescul ἅδης care însemna la cei vechi lumea de dincolo, în care intrau atât cei buni, cât şi cei răi.

iezerul de foc unde arde pucioasă (Ap 19, 20), **loc de chin** (Lc 16, 28), **depărtare de la privirea lui Dumnezeu** (Mt 7, 23), **închisoarea duhurilor** (1 Ptr 3, 19)[42] etc.. Toate numirile acestea arată că sufletele trăiesc în suferință și starea lor e deplorabilă. Ele ne dau oarecum o idee despre chinurile din iad, dar numai pe baza lor nu putem afirma că înțelegem pe deplin situația celor de acolo. Dostoievschi, în romanul **Frații Karamazov** definește iadul ca „suferința de a nu mai putea iubi".

Ca și raiul, tot așa și iadul este un **loc** și o **stare**, însă nu de fericire, ci de chin. Nici sufletele păcătoșilor nu sunt omniprezente, ci sunt mărginite și nu pot fi decât într-un singur loc, chiar dacă e vorba de un spațiu de altă natură decât cel actual.

Dar dacă spunem că iadul e un loc, nu înseamnă că putem preciza unde e acel loc. Orice scrutare în acest sens fiind zadarnică, e mai bine să urmăm sfatul Sf. Ioan Hrisostom și „să nu căutăm unde este iadul, ci să căutăm a ne feri de el"[43].

În Sf. Scriptură se vorbește în nenumărate locuri despre iad. Este adevărat că Vechiul Testament nu conține, la început, precizări asupra iadului, și în general asupra Eshatologiei, dar mai tîrziu, după exil, găsim câteva precizări. Acum evreii manifestă un interes mai viu față de problemele eshatologice. După Vechiul Testament, sufletele tuturor decedaților coboară în Șeol (Fc 37, 35). Cu toate acestea starea drepților e deosebită de cea a păcătoșilor. Despre dreptul care moare, zice profetul Isaia (57, 1-2, 21) că se răpește de la fața nedreptății și îngroparea lui va fi în pace, pe când pentru cei ce au călcat poruncile Domnului nu este nici o bucurie. Profetul Iezechil (32, 18-23) deosebește în iad mai multe locuri, în care se află sufletele morților: unele sunt destinate pentru circumcișii, altele pentru necircumcișii; unele sunt mai înalte, altele mai joase. Câteva informații mai lămurite pentru viața de dincolo găsim în Cartea înțelepciunii lui Solomon. Aici citim că *„sufletele drepților sunt în mâna lui Dumnezeu și chinul nu se va atinge de ele"* (3, 1), iar păcătoșii vor avea un sfârșit rău (3, 18-19) și pomenirea lor se va șterge (4, 19).

Mântuitorul Hristos numește iadul cu diferite numiri. Parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr (Lc 16, 22-25), precum și îndemnul de a nu ne teme de cei ce ucid numai trupul, nu și sufletul, ci să ne temem de Acela care poate pierde și trupul și sufletul în gheenă (Mt 10, 28), ne arată că cei păcătoși sunt în iad. Aici sunt ei păstrați, împreună cu îngerii cei răi, spre judecată (2 Ptr 2, 4-9). Aici suferă diferite chinuri, care însă până la judecata din urmă nu sunt nici complete nici definitive. „Întristarea păcătoșilor este o pedeapsă parțială", ne spune Sf. Atanasie cel Mare[44].

Existența iadului poate fi justificată și din punct de vedere **rațional**. Dacă omul are libertate și face răul, e logic să fie pedepsit. Dacă orice lege își are sancțiunea ei, de a răsplăti pe cei ce o respectă și de a pedepsi pe cei ce o calcă, atunci și legea dumnezeiască trebuie să aibă o astfel de sancțiune. Cum însă sancțiunea acesteia nu se valorifică totdeauna pe pământ, întrucât cei ce o calcă nu sunt totdeauna pedepsiți în lumea aceasta, înseamnă că ei trebuie să fie pedepsiți în lumea de dincolo. Rezultă deci că trebuie să existe iadul. Existența lui mai decurge și din **sfințenia** lui Dumnezeu. Dumnezeu nu poate rămâne indiferent față de virtute și de viciu. El nici nu poate prețui la fel virtutea cu păcatul. El a întocmit lucrurile în așa fel ca virtutea să conțină sau să atragă după sine răsplată, iar păcatul pedeapsă. Cum însă păcătosul

[42] După Teologia romano-catolică, iadul, în sensul larg al cuvântului, cuprinde în sine: iadul propriu-zis sau locul osândiților (infern), locul copiilor morți nebotezați, sau preinfernul (limbus puerorum), locul drepților Vechiului Testament sau sânul lui Avraam (limbus Patrum) și Purgatoriul. (V. Suciu, **Dogm. sp.** II, 617; B. Bartman, **Dogm.**, II, 518.

[43] La Rom., **Omilia 31**, 5, P. G. 60, 674.

[44] **Epistola către Antioh**, 20, P. G. 28, 609.

nu e totdeauna pedepsit aici pe pământ, rezultă că trebuie să existe iadul în lumea de dincolo şi unde păcătosul să-şi primească pedeapsa meritată[45].

Pedepsele păcătoşilor din iad constau din: a) îndepărtarea de la faţa lui Dumnezeu (Mt 7, 33), b) lipsa comuniunii cu sfinţii (Mt 25, 41), c) mustrări de conştiinţă şi d) alte diferite necazuri (Lc 16, 23).

a) „Îndepărtarea aceasta de la Dumnezeu este moarte, întocmai după cum îndepărtarea de lumină este întuneric. Separarea de Dumnezeu este pierderea tuturor bunurilor ce sunt de la El. Deci, aceia care pierd prin apostazie cele spuse, se vor găsi în tot felul de chinuri, nu pentru că Dumnezeu i-a destinat de mai înainte pentru aşa ceva, ci pentru că îi ajunge pedeapsa, fiind lipsiţi de toate bunurile"[46]. A pierde pe Dumnezeu, a fi lipsit de vederea fiinţei care îţi procură mulţumirea, este o durere pe care o simţim şi în lumea aceasta şi o vom simţi cu atât mai mult, dincolo.

b) Lipsa comuniunii cu sfinţii. Omul nu e făcut să trăiască izolat. El caută mereu societatea altora şi anume o societate prin care să poată progresa în ştiinţă şi virtute. Sfinţii îi pot oferi o astfel de societate. Păcătoşii însă au trăit pe pământ cu ură faţă de sfinţi şi faţă de Dumnezeu. Ura aceasta o duc cu ei şi dincolo, situându-se astfel pe un plan de existenţă cu totul opus aceluia pe care se află drepţii. Această diferenţă de planuri, această stare diametral opusă, pe care ei nu o mai pot schimba, îi face să nu poată fi în comuniune unii cu alţii. Iar imposibilitatea acestei comuniuni îi face pe cei din iad să se simtă nenorociţi.

c) Petrecerea în societatea spiritelor rele. Dacă a nu fi împreună cu cei buni e durere, a fi împreună cu cei răi, cu cei care-ţi cauzează necazuri, e o durere şi mai mare. Dacă în lumea terestră numărarea cuiva în rândul oamenilor răi îi produce nu numai o neplăcere, ci şi o durere, o durere cu mult mai mare îi va produce traiul lui în societatea păcătoşilor în lumea de dincolo. Acolo e numai ură. Cei de acolo nu se simt legaţi prin iubire, nu caută să se ajute reciproc, ci fiecare e preocupat numai de necazurile sale. Demonii însă se bucură şi-şi bat joc de chinurile păcătoşilor. Spiritele rele fiind sub osânda lui Dumnezeu, sub aceeaşi osândă se află toţi cei ce se unesc cu ele.

d) Mustrări de conştiinţă. Acestea sunt exprimate de Sf. Scriptură prin imaginea unui vierme neadormit, a unui vierme ce nu moare niciodată (Mc 9, 44). Aceasta înseamnă că mustrarea conştiinţei va fi continuă şi veşnică. Cei răi vor fi persecutaţi mereu de regretul de a nu fi dus o viaţă după voia lui Dumnezeu.

e) Păcătoşii fiind aruncaţi în *„întunericul cel mai dinafară"* (Mt 22, 13), disperarea lor va fi de neînchipuit. Groaza de necunoscut îi înfioară. Unii din ei văzând starea de bucurie a drepţilor se vor simţi şi mai nenorociţi, întrucât îi va mustra conştiinţa că nu au făcut şi ei fapte vrednice de fericire. Dar durerea lor e mărită şi de faptul că ştiu că nu-şi mai pot schimba soarta. Ei sunt ca legaţi de mâini şi de picioare (Mt 22, 13). Astfel, nu mai pot începe o viaţă nouă. Nu pot secera decât ceea ce au semănat.

O altă suferinţă a iadului constă în „plângerea şi scrâşnirea dinţilor" (Mt 22, 23). Plângerea e provocată de durerile mari, iar scrâşnirea dinţilor e consecinţa acestor dureri.

Dureroasă de asemenea e şi pedeapsa **focului.** Bogatul nemilostiv se tânguie că se chinuie în văpaie şi nu are nici o posibilitate de a se răcori (Lc 16, 24). Focul acesta este acel „foc cum numai Dumnezeu îl ştie"[47]. Focul iadului a fost destinat pentru diavoli. Cum însă unii oameni se fac complici ai diavolului şi săvârşesc şi ei păcate ca diavolul, şi sunt pedepsiţi la fel. Acest

[45] Cf. V. Suciu, Dogm., II, 619.
[46] Irineu, **Contra ereziilor**, Cartea V, c. 27, n. 2, P.G. 7, 1196
[47] I. Damaschin, **Dogmatica**, IV, 27, trad. rom., 326.

foc e veșnic. El arde sufletele păcătoșilor fără a le nimici. Sf. Ioan Hrisostom scrie: „Când auziți vorbindu-se de foc, nu vă închipuiți că focul din regiunea aceasta seamănă cu cel de aici; acesta cuprinde un obiect, îl consumă, îl preface în altul, dar acela când apucă pe cineva îl arde în veci și nu mai încetează. De aceea se și zice nestins. Căci și păcătoșii trebuie să se îmbrace întru nemurire, nu ca să fie în cinste, ci ca să fie necontenit chinuiți. Cât de groaznic este aceasta, nu se poate închipui. Poate că numai experiența unor ticăloșii mici pot să procure o idee slabă despre aceste chinuri imense. Dacă ești într-o baie prea tare încălzită închipuiește-ți focul gheenei și dacă ești atins de niște friguri arzătoare gândește-te la cealaltă flacără. Atunci vei fi în stare a pricepe mai bine deosebirea. Căci dacă baia sau frigurile ne chinuie și ne tulbură cu atâta putere, ce va fi când vom fi cufundați în râul cel de foc, care va curge pe dinaintea tribunalului înfricoșat?"[48].

Din cele de mai sus se vede că unele pedepse lipsesc pe păcătoși de anumite bunuri, îi lipsesc de fericire, iar altele îi torturează în mod pozitiv. Pedepsele din prima categorie se referă la toți cei din iad. Așadar și la copiii **nebotezați**, întrucât și ei sunt pătați cu păcatul strămoșesc, iar cel ce are păcat nu se poate bucura de fericirea raiului. Cum însă aceștia nu au nici un păcat personal, ei nu suferă pedepse pozitive. Sunt în iad, dar starea lor se deosebește mult de starea oamenilor mari, care au săvârșit liber și conștient fapte vrednice de osândă. Sf. Grigore de Nazianz vorbind despre soarta celor ce nu se pot împărtăși de Botez, fie din cauza copilăriei, fie din cauza morții premature, scrie că ei „nu se vor împărtăși de mărire, dar nici nu vor fi chinuiți de dreptul Judecător, ca unii ce sunt nepecetluiți, dar fără răutate, ca unii ce-au suferit paguba, fără s-o cauzeze prin acțiunea lor"[49]. În **Pravila Târgovișteană** (cap. 153) citim: „Câți copii ai creștinilor mor nebotezați, așijderea și ai păgânilor, aceia nu merg nici în împărăția cerului, nici în muncă, ci numai în loc neluminos". Același lucru se poate spune și despre păgânii evlavioși, precum și despre acei oameni buni, care nu aparțin Bisericii, fără vina lor. *„Mântuitorul se roagă pentru cei ce-L răstignesc, ca Dumnezeu să-i ierte, deoarece nu știu ce fac"* (Lc 23, 34). Această rugăciune ne dă să înțelegem că Dumnezeu are în vedere ignoranța invincibilă a oamenilor și de aceea cei ce se găsesc într-o astfel de ignoranță nu vor fi condamnați cu asprime. Celor ce nu cunosc adevărul creștin nu din vina lor, nu li se pot aplica cuvintele Domnului că *„cel ce va crede și se va boteza se va mântui, iar cel ce nu va crede se va osândi"* (Mc 16, 16)[50].

Pedepsele pozitive le suferă toți cei ce au făcut fapte rele sau nu au făcut fapte bune, deși au avut posibilitatea de a le face. Le suferă cei ce se leagă prea mult și în mod dezordonat de creaturi. Cei ce caută aici pe pământ să-și satisfacă numai pasiunile dezordonate, dincolo nu și le vor mai putea satisface, deoarece ele nu-și vor mai avea obiectul. Dar nici aceste pedepse nu sunt la fel pentru toți, întrucât nu au murit toți în aceeași stare de păcătoșenie. Chinurile sunt gradate după mărirea păcatelor. Fiecare își va primi plata după faptele lui (Rm 2, 6; 2 Co 5, 10); după conștiința și libertatea cu care le-a săvârșit. *„Acel rob care a știut voia stăpânului și nu s-a pregătit, nici n-a făcut după voința lui, va fi bătut cumplit, dar cel ce n-a știut și a făcut lucruri vrednice de bătaie, va fi bătut mai puțin"* (Lc 12, 47-48). Unii vor suferi un fel de pedeapsă, alții mai multe feluri. Unii sunt lipsiți numai de vederea lui Dumnezeu și de comuniunea sfinților, alții se chinuiesc în văpaie, alții sunt aruncați în întunericul cel mai dinafară etc..

---

[48] **Către Teodor cel căzut**, I, 10, P.G. 47, 289.

[49] Grigorie de Nazianz, **Cuv. 40, 23; Despre Botez**, P.G. 36, 380.

[50] Aceasta este numai o părere ce nu are caracter de dogmă, întrucât Biserica nu s-a pronunțat cu privire la ea. „Biserica nu judecă destinul celor ce nu-i aparțin" (S. Bulgakov, **Ortodoxia**, trad. rom., p. 232). Iar H. Andrutsos scrie: „Ce vor deveni atâtea milioane de oameni și de prunci nebotezați, știe numai Dumnezeu" (**Dogm.**, trad. rom., p. 441).

Iadul este voit de Dumnezeu, dar nu cu scopul de a vedea pe oameni în chinuri, ci cu scopul de a face pe om să nu păcătuiască. Dumnezeu vrea iadul pentru că nu vrea păcatul[51]. Dacă nu este păcat, nu este nici iad. Şi cum păcatul e opera diavolului şi a omului, putem spune că şi iadul e opera diavolului şi a omului, e o autopedepsire a fiinţelor raţionale, care se îndepărtează, în mod liber şi conştient, de Dumnezeu. Când omul va ajunge să înţeleagă acest lucru şi să caute a trăi în comuniune cu Dumnezeu, iadul nu va mai exista pentru el.

6.4. Purgatoriul

6.4.1. Purgatoriul după romano-catolici

Sufletele în viaţa de dincolo, de la judecata particulară şi până la cea generală, se află în rai sau în iad, adică în starea de fericire sau de chinuri.

Biserica romano-catolică susţine însă că în afară de rai şi iad mai există şi purgatoriu. Învăţătura aceasta, care e dogmă în Biserica Romano-catolică, constituie unul din punctele doctrinale prin care se deosebeşte această Biserică de cea Ortodoxă. Purgatoriul e o stare de purificare morală, în care sufletele care nu sunt complet curate, fie din cauză că n-au satisfăcut pentru păcatele iertate, fie că au murit cu păcate uşoare, se purifică prin pedepse şi astfel devin apte de a intra în Cer[52]. Sau este un loc şi o stare „în care sufletul acelora, care au ieşit din viaţa aceasta cu iubirea lui Dumnezeu dar mai înainte ca ele să fi satisfăcut pentru păcate se curăţă prin pedepse curăţitoare şi se ajută, ca să scape mai curând de pedepsele acestea, prin ajutoarele credincioşilor vii, adică prin jertfele liturgice, prin rugăciunile, milosteniile şi celelalte lucrări de pietate făcute pentru ei"[53].

Aşadar, privit din punctul de vedere al stării sufletelor, purgatoriul e un fel de iad, întrucât cei de aici sunt în suferinţe, dar privit din alt punct de vedere el se deosebeşte fundamental de iad, întrucât sufletele din purgatoriu, după concepţia romano-catolică, sunt sigure de mântuire, după un anumit stagiu de suferinţe, pe când cele din iad nu mai au nici o speranţă de scăpare de acolo. Sufletele din purgatoriu sunt unele păcătoase, iar altele fără de păcate. Acestea din urmă se află acolo pentru că nu au dat pe pământ satisfacţie, prin pedepse temporale, pentru păcatele grele iertate prin Spovedanie.

După învăţătura romano-catolică, păcatele mortale atrag după ele o pedeapsă veşnică şi una temporală. Prin Taina Pocăinţei se iartă penitentului păcatele şi pedeapsa veşnică, dar nu se iartă şi **pedeapsa temporală**. Aceasta, fie că e indicată de duhovnic prin canon, fie că nu e indicată, trebuie ispăşită. Şi dacă penitentul moare înainte de a ispăşi aici pe pământ, el o va ispăşi în lumea de dincolo, în purgatoriu. Acolo sufletul suferă temporal diferite chinuri, prin care dă satisfacţie lui Dumnezeu şi se purifică totodată, apoi intră în rai (sau cer)[54].

6.4.2. Critici invocate de ei

Cu privire la învăţătura despre purgatoriu s-au pronunţat sinoadele din Lyon (1274) şi Florenţa (1439). Iar mai târziu, întrucât protestanţii au atacat cu vehemenţă această dogmă,

[51] Cf. Konrad Algermissen, **Die ernsten Bibelforscher**, Hannover 1928, p. 76.
[52] Cf. B. Bartman, **Dogm.**, II. 524; V. Suciu, **Dogm. sp.** II. 627.
[53] V. Suciu, **op. cit.**, 635-636.
[54] Numele de purgatoriu derivă de la cuvântul „purgare", care înseamnă a curăţi, căci în el se curăţă sufletul de pedepsele temporale şi de păcatele uşoare.

sinodul Tridentin (1564) s-a văzut nevoit să o accentueze şi să precizeze din nou. Odată precizată, teologii romano-catolici nu au decât sarcina să o propage şi să justifice cu texte revelaţionale şi raţionale. Şi, de fapt, în sprijinul ei s-au adus şi se aduc o mulţime de texte scripturistice (2 Mac 12, 41-46; Tob 4, 18; 1 Rg 31, 13; Ps 37, 2; 65, 12; Is 4, 4; 9, 18; Mi 7, 8-9; Za 9, 11; Mal 3, 3; Mt 5, 22, 25-26; 12, 31-32; Lc 12, 58-59; 23, 42-43; 16, 9; FA 2, 24; 1 Co 3, 11-15; 15, 29; Flp 2, 10 etc). Bellarmin (1621) nu numai a uzat, ci a abuzat de astfel de texte. Unii teologi apuseni recunosc că unele texte invocate în favoarea purgatoriului nu sunt adevărate şi că trebuie un adevărat raţionament teologic pentru a afla în ele o indicaţie în favoarea purgatoriului[55]. Alţii spun că punctul central al doctrinei despre purgatoriu nu-şi are baza în Sf. Scriptură, ci în Sf. Tradiţie[56]. Considerând acest fapt precum şi împrejurarea că nu urmărim să facem o expunere amănunţită a învăţăturii despre purgatoriu, vom cita numai textele cele mai importante ce se aduc în sprijinul acestei învăţături. Acestea sunt îndeosebi două: Lc 12, 58-59 şi 1 Co 3, 11-15.

„Ci când mergi cu pârâşul tău la dregător, nevoieşte-te pe cale să te izbăveşti de el, ca nu cumva să te târască la judecător şi judecătorul să te dea în mâna temnicerului, iar temnicerul să te arunce în temniţă. Zic ţie, nu vei ieşi de acolo până nu vei plăti şi paraua cea mai de pe urmă" (Lc 12, 58-59). Romano-catolicii spun că textul acesta nu trebuie luat în înţeles literal, ci metaforic. Prin cuvintele citate, Domnul nu a vrut să ne înveţe că avem datoria de a ne împăca cu creditorul pământesc, înainte de a merge la judecată, fiindcă acest lucru îl ştiau şi evreii şi nu mai era nevoie să li se spună. „Înţelesul lor este că omul, care e dator înaintea lui Dumnezeu pentru păcatele sale, el trebuie să se împace cu Dumnezeu, adică să-I dea lui Dumnezeu satisfacţia cuvenită, până e încă în viaţa aceasta. Căci, dacă el ajunge la judecată, nu se mai poate împăca cu Dumnezeu, fiindcă atunci va fi aruncat în locul suferinţelor, de unde nu va ieşi până ce nu-şi va plăti întreaga datorie sau până ce nu va suferi întreaga pedeapsă"[57]. Locul de suferinţă despre care e vorba aici nu e iadul, fiindcă omul respectiv nu e condamnat pentru crimă, ci e purgatoriul, din care, fiind condamnat pentru datorie poate scăpa.

Privind mai de aproape cuvintele citate mai sus, vom constata că interpretarea ce li se dă de romano-catolici e greşită şi că ele nu pot servi ca bază doctrinei despre purgatoriu. După interpretarea lor rezultă că cel care nu s-a împăcat cu creditorul său sau nu a dat lui Dumnezeu satisfacţia cuvenită, e aruncat în temniţă, de unde nu poate ieşi până ce **nu-şi va plăti** toată datoria. Dar întrebarea este: cum poate cineva să-şi mai plătească datoria, până la ultimul ban, din moment ce e închis? După concepţia juridică de azi, e adevărat că cel închis pentru datorie poate scăpa din închisoare, prin propriile sale puteri, întrucât datoria i se socoteşte în zile de temniţă. Dar după concepţia juridică romană, care era dominantă pe timpul Mântuitorului, nu se putea aşa ceva. Cel ce era închis pentru datorie, nu mai putea scăpa din închisoare, prin propriile sale puteri. Datoria nu i se calcula în zile de închisoare, iar el, fiind întemniţat, nu mai putea câştiga nici un ban şi astfel era ameninţat să rămână închis pentru toată viaţa. O singură posibilitate avea să scape de acolo, şi anume dacă rudele, prietenii sau cunoscuţii lui aduceau suma necesară şi achitau datoria. În acest caz, el era eliberat. Dacă însă nu se găseau plătitori, el rămânea închis, rămânea sclavul creditorului până la sfârşitul vieţii.

Domnul, prin cuvintele de mai sus, a vrut să ne înveţe că dacă murim cu păcate vom fi pedepsiţi, iar de pedeapsă nu vom putea scăpa decât prin rugăciunile ce le fac cei vii pentru noi. Deci, a vrut să spună că, după moarte, noi înşine nu ne mai putem ajuta cu nimic, ci

[55] Cf. A. Michel, **Dict. Théol. Cath.**, art. Purgatoire.
[56] B. Bartman, **op. cit.**, 529.
[57] V. Suciu, **Dogm. sp.**, II. 636.

ajutorul îl putem primi numai prin mijlocirea altora. Aşadar, pe textul citat se poate întemeia nu dogma despre purgatoriu, ci numai învăţătura despre rugăciunile pentru cei morţi.

Textul clasic al doctrinei despre Purgatoriu este însă 1 Co 3, 11-15. Aici se spune: *„Nimeni nu poate pune altă temelie decât cea odată pusă, care e Iisus Hristos. Iar pe această temelie, care se zideşte: aur, argint, pietre scumpe, lemne, fân ori trestie, lucrul fiecăruia se va face cunoscut, îl va da pe faţă Ziua Domnului. Pentru că această zi se descoperă prin foc, şi ce fel este lucrul fiecăruia: focul însuşi va încerca-o. Dacă lucrul lui, pe care l-a clădit, va rămâne, va lua plată. Dacă lucrul lui va arde, va fi păgubaş de plată, dar el se va mântui, aşa însă ca prin foc"*. Prin cuvintele acestea, Sf. Ap. Pavel spune că există o singură temelie a credinţei: Iisus Hristos. Drept aceea să ia fiecare seama ce şi cum zideşte pe această temelie. Cei ce zidesc lucruri bune, reprezentate prin aur, argint şi pietre scumpe, lucruri din care rezultă binele credincioşilor, vor primi răsplată. Iar cei ce zidesc lucruri, deşi nu rele în sine, dar care nu contribuie la binele altora, dacă propun lucruri „din care rezultă lucrări şi pe care Sf. Pavel le reprezintă prin lemne, fân şi trestie atunci ei nu capătă nici o răsplată, dar totuşi se pot mântui, ca prin foc (prin suferinţă). Prin urmare, după învăţătura Sf. Pavel, omul numai după ce suferă pentru păcatele uşoare, făcute în viaţă, poate ajunge la mântuire. În consecinţă există purgatoriu, în care omul se curăţă de păcatele uşoare, cu care s-a întinat în viaţa aceasta"[58].

Textul de mai sus, deşi este citat de apuseni ca mărturie principală pentru purgatoriu, totuşi prin el nu se poate dovedi ceea ce se urmăreşte. Fără îndoială că Sf. Ap. Pavel vrea să spună că toate faptele omului vor fi supuse unei judecăţi severe. Această judecată va lămuri dacă faptele au fost bune sau rele, aşa după cum se lămuresc şi metalele prin foc. Cel ce a zidit aur, argint ori pietre scumpe va fi răsplătit. Cel ce a zidit însă lemne, fân ori trestie, nu va primi nici o răsplată pentru faptele sale, întrucât ele nu au rezistat focului judecăţii. Cum însă el a avut intenţie bună, nu va fi condamnat, ci va fi mântuit, ca prin foc. Cuvântul foc luat în sens figurat înseamnă judecată severă. Deci, va fi mântuit după ce va fi fost judecat cu dreptate şi se va fi constatat că faptele lui au fost fără suportul unei credinţe, au fost fapte mai mult de aparenţă, fără a fi rele (exemplu: milostenia de văzul lumii).

Unii teologi romano-catolici recunosc că învăţătura despre purgatoriu nu e arătată clar în Sf. Scriptură; susţin însă că ea nu e lipsită de bază revelaţională. Această bază se află în Sf. Tradiţie, de unde poate fi cunoscută fără echivoc. E drept că nu poate fi cunoscută detaliat. Dar aceasta nu are importanţă, întrucât nu e o dogmă a cărei cunoştinţă explicită să fie necesară pentru mântuire. Purgatoriul e o dogmă cuprinsă mai mult sau mai puţin explicit în dogma generală despre expierea personală, cerută de dreptatea divină pentru păcatele personale.

Din Sf. Tradiţie se citează texte din scrierile mai multor Sfinţi Părinţi şi scriitori bisericeşti, orientali şi occidentali, ca de exemplu Sf. Clement Alexandrinul, Origen, Sf. Chiril al Ierusalimului, Sf. Grigore de Nazianz, Sf. Grigore de Nissa, Sf. Ioan Hrisostom, Tertulian, Sf. Ciprian, Fer. Augustin ş.a. Dacă examinăm însă spusele acestora, constatăm că din ele nu se poate deduce nimic altceva decât credinţa că rugăciunile celor vii sunt folositoare pentru cei morţi. Excepţie face Fer. Augustin, care exprimă, fără îndoială, credinţa în purgatoriu. El învaţă că, după moarte, cei răi ajung în iad, în pedeapsa de veci, iar cei buni în rai. Însă cei ce nu merită pedeapsa eternă, trebuie să expieze înainte de judecata din urmă. Ei vor fi salvaţi ca prin foc. Adică vor trebui să sufere diferite pedepse înainte de judecata universală. „Temporarias poenas alii in hac vita tantum, alii post mortem, alii et nunc et tunc, verumtamen ante judicium illud severissimum novissimum-que patiuntur"[59]. Odată ce suferă aceste pedepse, ei scapă de

[58] V. Suciu, op. cit., 637.

[59] De civitate Dei, XXI, 13, P.L. 41, 728.

focul de veci. Fer. Augustin nu se pronunţă categoric şi precis asupra naturii focului şi asupra naturii pedepselor din purgatoriu.

În ce priveşte durata purgatoriului, aceasta va ţine până la judecata din urmă. Cei ce vor avea atunci nevoie de purificare vor fi curăţiţi prin focul judecăţii ultime şi astfel vor putea intra în fericirea de veci.

6.4.3-4. Purgatoriul contrazice spiritul religiei creştine

Dacă învăţătura despre purgatoriu nu are temei în Sf. Scriptură, iar în literatura patristică apare ca o inovaţie, abia prin Fer. Augustin rezultă că ea e o doctrină străină de creştinism. E o învăţătură ce stă în contrazicere cu litera şi spiritul Revelaţiei divine.

Romano-catolicii concep mântuirea ce se realizează cu sufletele din purgatoriu ca o mântuire operată asupra unor obiecte, întrucât sufletul nu se perfecţionează prin aceste suferinţe, ci are de la început iubirea perfectă de Dumnezeu. Pentru suflet această suferinţă e cu totul inutilă, ea e o simplă răzbunare a lui Dumnezeu.

În definiţia purgatoriului se spune că în purgatoriu ajung sufletele care nu au satisfăcut pentru păcate. Aflăm aici deci ideea că nimeni nu se poate mântui dacă nu dă lui Dumnezeu satisfacţie pentru păcatele săvârşite.

Ideea aceasta stă însă în contrazicere cu învăţătura despre **mântuirea omenirii, care s-a făcut prin Jertfa adusă lui Dumnezeu de Domnul**. Mântuitorul, prin patima şi moartea Sa, ne-a eliberat, odată pentru totdeauna, de toate păcatele, aşa că nouă, pentru mântuire, nu ni se mai cere nici o satisfacţie. Noi dobândim mântuirea colaborând cu Harul, prin credinţă şi fapte bune.

Dacă se admite că omul se poate mântui prin suferinţele din purgatoriu, atunci trebuie să admitem că jertfa Domnului n-a avut o eficacitate deplină şi că nu s-a putut extinde peste tot ce ţine de păcat. Dar în cazul acesta negăm una din învăţăturile de bază ale creştinismului, adică dogma despre răscumpărarea neamului omenesc prin Iisus Hristos. „Căci dacă se admite că şi omul singur se poate mântui pentru păcatele sale, suferind chinurile focului din purgatoriu, atunci nu mai era nevoie de chinurile morţii Domnului Iisus Hristos. Trebuia numai ca omul să sufere ceva mai mult în focul purgatoriului şi până când îşi va fi săvârşit atât vina păcatului originar, care zăcea asupra sa, cât şi păcatele personale, pe care le-ar fi făcut în viaţa sa cea de aici, de pe pământ. În cele din urmă el, prin patimile sale proprii, tot s-ar fi mântuit. Şi mântuit odată în focul purgatoriului, rămânea ca să treacă în viaţa cea de veci"[60].

Ideea de satisfacţie stă în contrazicere şi cu învăţătura despre Sfintele Taine. Înşişi romano-catolicii învaţă că prin Taina Botezului se aplică celui botezat meritele satisfăcătoare ale Domnului şi i se iartă toate păcatele şi toate pedepsele datorate pentru păcate, aşa că el nu mai are nici o obligaţie de a da satisfacţie pentru păcatele iertate. Botezul nu numai că şterge păcatele, ci regenerează şi ridică pe om la o stare de uniune cu Hristos (Rm 6, 3-7). Prin el omul devine un om nou, îmbrăcat în Hristos (Ga 3, 27). Or, dacă moare un astfel de om, desigur că nu mai are nimic de săvârşit. Nu mai are de dat nici o satisfacţie lui Dumnezeu.

Întrucât omul păcătuieşte şi după Botez, el se poate curăţi de păcate prin Taina Pocăinţei. Aceasta e echivalentă cu un Botez nou. Dacă este aşa, înseamnă că omul, în urma ei, nu mai are de suferit nimic pentru a da, prin suferinţă, satisfacţie lui Dumnezeu pentru păcatele săvârşite. Prin Pocăinţă creştinul devine îndreptat şi prin aceasta părtaş la viaţa veşnică. Sf. Scriptură ne dă mai multe exemple din care se poate vedea că Dumnezeu, iertând păcatele,

[60] V. Gheorghiu, *Ideea de împăcare la noi, la romano-catolici şi la protestanţi*, „Candela", 1935, p. 66-67.

iartă prin aceasta şi pedepsele. Pocăinţa şterge odată cu păcatele şi pedepsele pe care ar trebui să le sufere omul pentru ele. Vameşul se întoarce îndreptat la casa sa (Lc 18, 14), paraliticul e iertat şi vindecat de boală (Mt 9, 6 urm.). Drept aceea cel ce se pocăieşte e vrednic să intre direct în împărăţia lui Dumnezeu, fără a mai trece prin purgatoriu, chiar dacă după Pocăinţă nu mai trăieşte spre a progresa în virtute. Admiţând că el mai trebuie să dea satisfacţie şi după Pocăinţă, înseamnă a micşora valoarea Tainei Pocăinţei. Înseamnă a veni în contrazicere cu cuvintele Domnului, care a zis către Sfinţii Apostoli că toate câte vor dezlega pe pământ vor fi dezlegate şi în cer.

Dar ideea că după Pocăinţă şi după iertarea păcatelor mai trebuie să suferi pentru a da satisfacţie, vine în contrazicere şi cu logica şi cu istoria. Istoria nu ne dă exemple din care să se vadă că autoritatea lumească pedepseşte pe cel ce l-a iertat odată.

Doctrina despre purgatoriu este o metempsihoză păgână spiritualizată. În unele religii de azi (exemplu: budismul), se crede că omul se purifică prin diferite suferinţe ale reîncarnării. În doctrina despre purgatoriu se spune că omul se poate purifica singur, dar spiritual, fără reîncarnare. Deci, există între o credinţă şi alta o mare asemănare.

Învăţătura despre purgatoriu seamănă şi cu învăţătura origenistă despre apocatastază. Oricum, doctrina lui Origen a fost condamnată la sinodul al V-lea ecumenic, înseamnă că, implicit, a fost condamnată şi doctrina despre purgatoriu. Biserica Ortodoxă a respins totdeauna şi respinge şi azi învăţătura despre purgatoriu (Mărt. Ort., I, 66-68).

Din punct de vedere moral, doctrina despre purgatoriu este dăunătoare, căci ea duce la nepăsare. Omul ştiind că şi în viaţa de dincolo îşi poate dobândi mântuirea, nu se simte îndemnat a se feri, aici pe pământ, de păcate. El crede că acestea pot fi expiate în purgatoriu.

Purgatoriul e respins şi de protestanţii de toate nuanţele[61]. El e o inovaţie introdusă de apuseni în Eshatologia creştină. Ca şi alte inovaţii, ea a contribuit la slăbirea unităţii creştine şi la sfâşierea Cămăşii lui Hristos. De aceea, să rugăm pe Dumnezeu să lumineze pe cei ce s-au abătut de la adevăr, spre a se putea întoarce din nou la El, pentru ca toţi, cu un glas, să mărturisim un Domn şi o credinţă.

4. În ce priveşte credinţa că sufletele din purgatoriu pot fi ajutate prin mijlocirile celor vii, acestea seamănă cu învăţătura Bisericii Ortodoxe, cu deosebirea că, după învăţătura ortodoxă, aceste mijlociri se fac pentru cei din iad. Pentru a evita repetarea, vom vorbi despre aceasta mai pe larg în capitolul următor.

6.4.5. Puncte neesenţiale ale învăţăturii despre purgatoriu

În învăţătura despre purgatoriu există şi câteva puncte neesenţiale. Acestea sunt numai păreri teologice. Ele nu sunt puncte de credinţă, nu sunt dogme, ca să fie obligatorii. În dogmaticile romano-catolice sunt însă amintite, pentru a se arăta strădania minţii omeneşti în scrutarea Revelaţiei divine şi a se proiecta astfel o lumină mai vie în viaţa de dincolo. Le vom aminti şi noi, pentru a avea o viziune de ansamblu asupra doctrinei despre purgatoriu, dar nefiind puncte de credinţă oficială, le vom aminti numai sumar.

Aceste puncte neesenţiale sunt următoarele:

a) Este purgatoriul un loc determinat sau nu? Unii spun că e numai o stare de purificare şi nu fac nici o amintire despre un loc. Alţii sunt de părere că e un loc şi că s-ar afla spre centrul

[61] În art. 22 de credinţă al Bisericii anglicane se spune: „învăţătura romană cu privire la purgatoriu... este un lucru nebun, zadarnic, născocit şi care nu este întemeiat pe nici o autoritate a Scripturii, ci e mai curând contrar cuvântului lui Dumnezeu".

pământului. Alţii, spunând că aici e vorba despre lucruri din lumea de dincolo, ele scapă categoriilor noastre pământeşti. De aceea, nu se poate spune nimic precis despre locul purgatoriului. Prin analogie cu cele pământeşti, el poate fi imaginat ca un loc, dar nu se poate spune unde se află.

b) Sufletele din purgatoriu suferă **pedepse** ce durează cel mult până la judecata universală. Nu se poate însă spune cât timp rămâne fiecare suflet în purgatoriu. Atât se ştie, că durata pedepsei e în raport cu pocăinţa. Deci, pedeapsa nu e egală pentru toţi. Unele suflete se eliberează mai curând, altele mai târziu. Cei ce se vor afla în purgatoriu la a doua venire a Domnului, vor fi purificaţi atunci prin focul conflagraţiei generale şi astfel vor intra în fericire.

Pedepsele ce le suferă cei din purgatoriu sunt: lipsa vederii lui Dumnezeu, tristeţe, dureri, ruşine etc. După unii (Toma de Aquino), cea mai mică pedeapsă din purgatoriu e mai dureroasă decât cea mai teribilă suferinţă de pe pământ. Părerea aceasta nu e acceptată de Bellarmin, deoarece, spune el, oricât de mari ar fi chinurile purgatoriului, ele sunt îndulcite cu speranţa şi siguranţa că vor avea un sfârşit.

Pedepsele purgatoriului se deosebesc de ale iadului, nu numai cu privire la durată, ci şi cu privire la natura lor. Pedepsele iadului sunt penale, ale purgatoriului sunt expiatoare şi curăţitoare. Ele provoacă la cei din purgatoriu umilinţă şi iubire de Dumnezeu.

c) Nici în privinţa **focului** nu este unitate de vederi. Unii îl iau în sens real, alţii metaforic. Bellarmin scrie „Opinia comună a teologilor este că acest foc nu e un foc real şi veritabil, de aceeaşi natură ca şi focul material. Dar această opinie nu priveşte credinţa oficială (non est de fide), fiindcă ea nu a fost definită niciodată de Biserică. Totuşi, ea e o opinie foarte probabilă „sententia probabilissima"[62].

d) Rugăciunile celor vii ajută celor din purgatoriu, dar modul cum le ajută nu poate fi determinat mai de aproape.

Menţionăm că rugăciunile celor vii nu sunt atât de necesare pentru cei din purgatoriu. Ele pot grăbi ieşirea sufletelor din purgatoriu, dar sufletele ies de acolo şi fără aceste rugăciuni, când şi-au împlinit pedeapsa. Un ajutor deosebit de important îl primesc aceste suflete prin **indulgenţe**, despre care s-a tratat în alt capitol.

6.5. Legătura dintre creştinii de pe pământ cu cei repausaţi

6.5.1. Legătura veşnică a iubirii

Sf. Ap. Pavel scrie că proorociile se vor desfiinţa, darul limbilor va înceta, ştiinţa se va sfârşi şi în general toate ale lumii actuale sunt trecătoare. Un singur lucru rămâne în veci: iubirea. Dragostea uşurează şi înfrumuseţează viaţa oamenilor. Ea leagă oamenii pe unii de alţii. Dar nu numai pe cei ce trăiesc într-un anumit timp, ci generaţii întregi. Ea stabileşte comuniunea între generaţiile prezente cu cele trecute şi viitoare. Dragostea leagă pe cei vii cu cei morţi. Ea face ca cei vii să le urmeze exemplul, să le dezvolte lucrările şi prin aceasta să-i pomenească cu drag, să-şi manifeste sentimentele de gratitudine faţă de ei şi să-i preamărească. Această

[62] **De Purgatorio**, II, 11, cit. la I. Mihălcescu, **La Théologie Symbolique**, Bucureşti-Paris 1932, p. 176.

atitudine o au cei vii nu numai faţă de decedaţii din rai, faţă de cei care alcătuiesc Biserica triumfătoare, ci şi faţă de tot ceea ce stă în legătură cu ei, de exemplu relicve sau icoane.

Dar sfinţii sunt preamăriţi nu numai de cei vii, ci ei sunt preamăriţi şi de Dumnezeu, întrucât iubirea lor a dat roade în urmaşi.

Sfinţii, văzând acest fapt, văzând că ceea ce au lucrat ei e bine şi că urmaşii trag foloase din munca lor, se bucură şi se odihnesc în pace. Iubirea, bucuria şi fericirea lor sunt cu atât mai mari cu cât progresează pe pământ mai mult binele ce l-au făcut.

În schimb, sfinţii se întristează dacă văd că cei vii disprețuiesc binele făcut de ei şi au apucat pe căi greşite. Întristarea sau mai bine zis îngrijorarea le este provocată şi de teama că nu ne vom mântui. De aceea, ei nu rămân indiferenţi faţă de noi, ci, iubindu-ne, caută să ne ajute şi se roagă lui Dumnezeu pentru îndreptarea noastră.

Rezultă deci că noi putem procura sfinţilor bucurie sau îngrijorare, după cum continuăm sau nu ideile şi operele lor. Şi întrucât ideile şi operele lor au fost după voia lui Dumnezeu, înseamnă că le procurăm bucurie când ne conformăm voii lui Dumnezeu şi întristare când ne abatem de la această voie. De aici se vede că între noi şi drepţii din rai, adică între Biserica luptătoare şi cea triumfătoare există o legătură şi influenţă reciprocă, există o comuniune a sfinţilor, întrucât toţi facem parte din acelaşi Trup tainic al Domnului. Trăind pe alt plan de existenţă decât al nostru, sfinţii nu se mai pot întoarce pe planul vieţii pământeşti decât cu voia lui Dumnezeu. Dar nici noi, în actuala formă de viaţă, nu putem pătrunde în planul lor de existenţă. Unii cu alţii putem avea numai o legătură spirituală. Dintr-un plan într-altul putem pătrunde numai cu iubirea, dar nu cu fiinţa noastră.

6.5.2. Mărturia Revelaţiei despre mijlocirea sfinţilor

Cele de mai sus sunt confirmate de Revelaţia divină. Sf. Ap. Ioan, când scrie că a văzut 24 de bătrâni, care reprezintă pe sfinţi, căzând înaintea Mielului şi având fiecare alăută şi năstrape de aur, pline cu tămâie, care sunt rugăciunile sfinţilor (Ap 5, 8), aceasta înseamnă că dragostea faţă de noi îi face să-şi unească rugăciunile lor cu ale noastre, pentru a ne ajuta la biruinţa ispitelor acestei lumi şi la dobândirea mântuirii. **Sf. Grigore Teologul** zice în Cuvântarea funebră a tatălui său[63]: „Sunt încredinţat că acum, prin rugăciunile sale, face mai mult bine decât făcea prin învăţătura sa, pentru că s-a apropiat de Dumnezeu, depunând lanţurile corporale, curăţindu-se de tina ce întuneca mintea sa, arătându-se fără văl minţii celei dintâi, care n-are nici un văl, nici amestecare, învrednicindu-se (dacă se poate zice aşa) de rangul îngerilor şi de siguranţa lor cea sfântă". Sinoadele ecumenice din Calcedon (452) şi al doilea din Niceea (787) exprimă credinţa că Sfinţii se roagă lui Dumnezeu pentru noi. Iar în Liturghia **Sf. Ioan Hrisostom**, în rugăciunea de după prefacere, spunem că aducem lui Dumnezeu slujba cuvântătoare pentru toţi sfinţii şi cerem ca Dumnezeu să ne cerceteze cu rugăciunile lor.

Dar în Sf. Scriptură găsim mărturii, nu numai că Sfinţii se roagă pentru noi, ci şi că rugăciunile sau **mijlocirile lor sunt bine primite de Dumnezeu**. Avraam se roagă pentru Abimeleh şi Dumnezeu îi primeşte rugăciunea, dând sănătate lui Abimeleh, soţiei şi slujnicelor lui (Fc 20, 17). Iov se roagă pentru prietenii săi şi Dumnezeu *„a primit rugăciunea lui"* (Iov 42, 9). În Noul Testament, Sfinţii Apostoli cer de la credincioşi să se roage unii pentru alţii (Rm 15, 30-31; Iac 5, 16 etc.). Or, dacă sfinţii se roagă, în decursul vieţii lor pământeşti pentru fraţii lor şi rugăciunile lor sunt ascultate, atunci desigur că se roagă pentru noi şi în lumea de dincolo, unde Dumnezeu de asemenea le ascultă rugăciunile (Mărt. Ort., III, 52). Dar cum este aceasta,

[63] Cuvântarea 18, 4, P.G. 35, 989.

mai de aproape, ştie numai Dumnezeu. Noi ştim doar atât că rugăciunile sfinţilor ne sunt folositoare numai dacă ne rugăm şi noi lui Dumnezeu. Dacă stăm pasivi, rugăciunea lor nu ne este de nici un folos.

Sfinţii din rai sunt ca îngerii. Despre îngeri ştim că se bucură de întoarcerea păcătoşilor (Lc 15, 7-10). O bucurie similară au şi sfinţii când văd întoarcerea noastră pe calea binelui. Aceasta presupune că ei cunosc starea noastră sufletească; cunosc nevoinţele şi aspiraţiile noastre şi aud rugăciunile pe care le adresăm lor. O astfel de cunoaştere aveau ei şi cât au trăit pe pământ, după cum dovedeşte cazul Sf. Ap. Petru, care cunoaşte gândul ascuns al lui Anania (FA 5, 3). Cunoaşterea aceasta este desăvârşită dincolo de mormânt. Avraam cunoaşte întâmplările din viaţa pământească (In 8, 56) şi cunoaşte trecutul bogatului nemilostiv şi al săracului Lazăr (Lc 16, 25).

Cum se explică această cunoaştere? Răspunsul la această întrebare e diferit. După Mărturisirea Ortodoxă (III, 52), „sfinţii cunosc şi aud, prin dumnezeiască descoperire, trebuinţele celor ce-i cheamă pe dânşii". E drept că ei sunt mărginiţi şi nu pot fi în acelaşi moment pretutindeni unde sunt invocaţi. Dar cum prin starea în care se află ne sunt superiori, ei pot fi prezenţi în acelaşi moment în mai multe locuri. Nu cu fiinţa lor, ci aşa zicând, cu privirea. Ei văd mai multe decât noi, aşa după cum un om dintr-un turn sau de pe un munte, are un orizont mai mare decât cel ce se află jos în vale sau după cum şi soarele, care deşi e mărginit, totuşi în aceeaşi clipă e prezent cu razele lui pe o jumătate din globul pământesc. De aceea, putem zice că sfinţii pot cunoaşte, în acelaşi timp (vorbind relativ) starea mai multora din fraţii lor de pe pământ.

Dar dacă sfinţii se roagă lui Dumnezeu pentru noi, oare această mijlocire nu e în contrazicere cu ceea ce spune Sf. Scriptură, că între Dumnezeu şi oameni există un singur mijlocitor? (1 Tim 2, 5). Nicidecum! Textul acesta al Sf. Scripturi exprimă numai adevărul că Mântuitorul e cel ce a mijlocit împăcarea între Dumnezeu şi oameni, a mijlocit mântuirea obiectivă, este aşa zicând Mijlocitorul principal, dar după cum s-a putut vedea şi din exemplele de mai sus, el nu exclude şi mijlocirea unor alte persoane către Dumnezeu, pentru mântuirea subiectivă, a unor mijlocitori secundari, mai ales că această mijlocire se face în numele lui Iisus Hristos.

6.5.3. Invocarea sfinţilor

În ce ne priveşte pe noi, pământenii, ca membre ale Trupului tainic al lui Hristos, noi stăm în legătură cu cei din rai în mod variat. Datoria de a sta cu ei în comuniune ne-o arată Revelaţia divină, în repetate rânduri.

a) Sf. Ap. Pavel ne îndeamnă: *„Aduceţi-vă aminte de mai marii voştri, care v-au grăit vouă cuvântul lui Dumnezeu; priviţi cu luare aminte cum şi-au încheiat viaţa şi le urmaţi credinţa"* (Evr 13, 7). Aducerea aminte ne face să-i **venerăm** ca pe nişte persoane care s-au distins prin virtute şi de aceea sunt bine plăcuţi şi în comuniune cu Dumnezeu. Venerarea o facem prin pomenirea lor în anumite zile ale anului, prin ridicarea de biserici în numele lor, prin cântări etc. Venerarea sfinţilor e cu totul deosebită de adorarea lui Dumnezeu.

Un loc deosebit între sfinţi îl ocupă Maica Domnului. De aceea şi cinstea ce i se dă ei e mai mare decât aceea pe care o dăm sfinţilor. Ea e „mai cinstită decât Heruvimii şi mai mărită fără de asemănare decât Serafimii". Această cinstire se numeşte supravenerare.

b) Avem apoi datoria de **a ne ruga sfinţilor**, să fie mijlocitori la Dumnezeu pentru noi. Lor ne rugăm nu ca lui Dumnezeu, ci ca unor persoane bine plăcute lui Dumnezeu şi care tocmai pentru acest motiv ne pot ajuta.

c) Iubirea şi stima faţă de sfinţi ne fac să venerăm şi relicvele lor, precum şi icoanele ce-i reprezintă.

În protestantism nu există invocarea sfinţilor, nici venerarea moaştelor sau a icoanelor. Deci, nu există un cult al acestora.

Despre toate cele de mai sus am amintit numai în treacăt, deoarece ele au fost tratate mai detaliat în alte capitole.

6.5.4. Legătura pământenilor cu cei din iad după Revelaţie şi după raţiune

Vom trata în schimb ceva mai pe larg despre legăturile dintre noi şi repausaţii din iad. Ca şi drepţii, tot aşa şi păcătoşii din iad, nu au trecut prin lumea pământească fără să lase urme. Numai că urmele lăsate de ei, ideile şi faptele lor provoacă nu binele şi progresul omenirii, ci dimpotrivă răul şi regresul. Răul făcut de ei are repercusiuni asupra generaţiilor următoare, determinând pe unii să-l continue, iar pe alţii îi face să sufere. Cei din iad văzând toate acestea, văzând dezastrul provocat de ei în urmaşi, nu pot fi liniştiţi. Nu pot avea odihnă, ci sunt mustraţi de conştiinţă. În aceste împrejurări, ar dori să-şi repare trecutul, măcar în parte, şi gândindu-se la cei din viaţă, încearcă să le vină în ajutor. Bogatul nemilos din Evanghelie suferea în iad cu atât mai greu, cu cât fraţii săi de pe pământ îi imitau exemplul şi trăiau în nepăsare. În aceste împrejurări, el roagă pe Avraam să trimită pe Lazăr la tatăl său, să spună celor cinci fraţi cum e în iad şi să-i îndemne la virtute, spre a nu ajunge şi ei în acel „loc de chin". Intervenţia lui este însă zadarnică. El nu-şi mai poate ajuta cu nimic nici sieşi, nici celor de pe pământ (Lc 16, 27-31).

Deci, cei din iad se gândesc la cei de pe pământ şi caută, deşi fără folos, să le vină în ajutor. Viaţa noastră de pe pământ nu rămâne fără influenţă asupra lor.

În schimb, nici pe noi nu ne lasă rece viaţa lor de dincolo. Noi căutăm să venim în ajutorul lor, spre a le uşura chinurile şi chiar a-i scăpa de ele. Aceasta o facem, după învăţătura Bisericii, prin: **rugăciuni, milostenii şi Jertfa Euharistică** (Mărt. Ort. I, 64 şi 107). Noi suntem datori să ne rugăm lui Dumnezeu, la slujbele publice şi în particular, nu numai pentru cei vii, ci „şi pentru cei repausaţi, care s-au sfârşit în credinţa ortodoxă" (Mărt. Ort., I, 92)[64].

Credinţa în necesitatea şi folosul mijlocirilor pentru cei din iad nu este ceva specific creştin. Această credinţă o aflăm şi la evrei şi la păgâni.

Vechiul Testament aminteşte despre obiceiul de a frânge pâine pentru cei morţi (Ir 16, 7; Tob 4, 17) şi de a posti pentru ei (1 Rg 31, 13; 2 Rg 1, 11). Iuda Macabeul înalţă rugăciuni şi aduce jertfă pentru iertarea păcatelor celor morţi pe câmpul de luptă (2 Mac 12, 41-46).

Noul Testament este adevărat că nu spune în mod direct să ne rugăm pentru cei adormiţi, dar întrucât ne spune lămurit că avem datoria de a ne ruga pentru toţi oamenii, rezultă că avem datoria de a ne ruga şi pentru cei decedaţi. Sf. Ap. Pavel scrie: *„Vă îndemn deci, înainte de toate, să faceţi cereri, rugăciuni, mijlociri, mulţumite, pentru toţi oamenii"* (1 Tim 2, 1). Expresia *„toţi oamenii"* cuprinde, desigur, nu numai pe cei din lumea aceasta, ci şi pe cei de dincolo de

[64] Există totuşi cazuri când Biserica face rugăciuni şi pentru creştinii heterodocşi. Exemplu: Patriarhul Grigorie VI din Constantinopol a aprobat, prin enciclica din 20 februarie 1869, ca anglicanii din Orient să fie înmormântaţi în cimitirele ortodoxe şi de preoţi ortodocşi. A face serviciul înmormântării înseamnă a face rugăciuni pentru cel pe care-l înmormântezi. La fel au făcut şi Patriarhul Ierotei al Antiohiei şi sinodul Bisericii greceşti („Biserica Ortodoxă Română", 1938, p. 580). Sf. Sinod rusesc a admis la 1797 şi 1800 acelaşi lucru pentru toţi heterodocşii; la fel şi sinodul sârbesc, (1863) (cf. N. Milaş, Dreptul bisericesc, trad. rom., p. 564).

mormânt, căci şi aceştia trăiesc, deşi pe un alt plan. Rugăciunea o facem în numele Domnului Iisus Hristos, fiind încredinţaţi că Cel ce a zis: *„De veţi cere ceva întru numele Meu, Eu voi face"* (In 14, 14) va împlini rugăciunile noastre şi va mântui din iad pe cei ce, nu din răutate, nu şi-au însuşit efectele Jertfei Sale.

Rugăciuni sau altfel de mijlociri, pentru cei morţi, se fac în Biserica creştină încă de pe timpul Sfinţilor Apostoli. Dovadă despre aceasta găsim la 1 Co 15, 29, unde e vorba despre Botezul pentru cei morţi. Sf. Ap. Pavel, referindu-se la acest Botez, zice: *„Ce vor face cei ce se botează pentru morţi? Dacă morţii nu înviază nicidecum, pentru ce se mai botează pentru ei?"*. De aici se vede că pe atunci erau unii creştini care, în credinţa că pot ajuta decedaţilor nebotezaţi, se botezau în locul lor. Este adevărat că Botezul acesta a fost înţeles în mod diferit de comentatori. Dar indiferent de felul cum a fost sau este interpretat, adevărul e că aici e vorba despre un lucru pe care cei vii îl făceau în favoarea decedaţilor.

Rugăciuni pentru cei morţi conţin toate **Liturghiile** vechi şi actuale, precum şi **ecteniile** şi **cântările** de la slujba înmormântării creştinilor. Biserica a instituit chiar şi **zile anumite**, în care se fac rugăciuni pentru cei morţi.

Vechimea rugăciunilor pentru decedaţi o arată şi **inscripţiile** din catacombe, precum şi **Sfinţii Părinţi**. Aceştia spun că obiceiul de a ne ruga toţi pentru morţi datează de la Sfinţii Apostoli. Sf. Ioan Hrisostom scrie[65]: „Nu degeaba au rânduit Apostolii să se facă asupra Tainei înfricoşate pomenirea celor plecaţi. Ştiau că mult le foloseşte, multă binefacere aduce aceasta celor morţi. Când stă tot poporul, plenitudinea preoţească, cu mâinile întinse şi în faţă stă Jertfa înfricoşată, cum nu vor îndupleca pe Dumnezeu pentru cei adormiţi? Dar aceasta numai pentru cei plecaţi în credinţă".

Biserica se roagă şi ne îndeamnă şi pe noi să ne rugăm pentru cei din iad, dar numai pentru cei ce se află acolo fără a fi împovăraţi cu prea multe şi grele păcate de moarte.

Aceştia sunt într-o stare de boală, de care pot fi vindecaţi, pentru vindecarea şi scăparea lor din chinurile iadului se roagă Biserica la toate serviciile divine. Ei nemaiputând face nimic pentru mântuirea lor, le vin în ajutor cei vii, prin rugăciuni, milostenii şi Jertfa Euharistică. „Numai dumnezeieştile Liturghii, rugăciunile şi milosteniile ce se aduc pentru ei de cei vii, le aduc un foarte mare folos şi-i scapă din legăturile iadului" (Mărt. Ort., I, 64). E vorba de cei decedaţi împăcaţi cu Biserica. Nu s-au desprins de Trupul tainic al Domnului. În ei a mai rămas o oarecare bunătate, ce poate fi dezvoltată, prin rugăciunile Bisericii, aşa după cum poate fi dezvoltată sub influenţa soarelui şi a ploii o sământă sănătoasă, semănată în pământ, sau după cum poate fi însănătoşită o celulă bolnavă din organism, pe când în cei decedaţi fără să fi săvârşit nimic bun, rugăciunile celor vii nu le pot ajuta, aşa după cum nici soarele şi ploaia nu poate ajuta să răsară din pământ un grăunte putred sau după cum organismul nu poate învia o celulă moartă[66]. Rugăciunea pentru cei morţi „presupune nu numai o mijlocire pe lângă Creator, ci o acţiune directă asupra sufletului, o trezire a puterilor sufletului, susceptibilă

[65] La Filipeni, Omilia 3, n. 4, P.G. 62, 204; vezi şi Sf. Ioan Damaschin, **Despre cei adormiţi în credinţă**, 3, P;G. 95, 249.

[66] Cu toate acestea, în anumite cărţi de cult, ba chiar şi în **Mărturisirea lui Dositei**, sunt pomenite câteva cazuri când şi unii mari păcătoşi şi idolatri au fost scăpaţi din iad.
Triodul, ed. II, Bucureşti 1897, p. 33 şi **Mărturisirea lui Dositei**, Decretul 18, spun că Sf. Grigorie Dialogul, prin rugăciune a mântuit din iad pe împăratul Traian, păgânul, dar că a auzit de la Dumnezeu să nu se mai roage pentru păgâni. Poporul român are foarte accentuată credinţa în posibilitatea mântuirii din iad. El atribuie un mare rol, în această privinţă, Maicii Domnului. În tradiţia populară se spune că ea face mreajă din fuioarele ce se dau preotului la Bobotează şi aruncă această mreajă în iad, pentru ca să se prindă în ea sufletele păcătoşilor. După aceea le scoate din iad.

să-l facă demn de iertare"[67]. Deci, unii pot fi eliberaţi din iad „graţie rugăciunilor Bisericii şi graţie unei schimbări în sufletul însuşi"[68].

Afirmaţia de mai sus pare a sta în contrazicere cu cuvintele de la Lc 16, 26, după care între rai şi iad este o prăpastie peste care nu se poate trece dintr-o parte în alta. Zicem că pare a sta în contrazicere, deoarece dacă privim lucrurile mai atent, vom vedea că între acel text şi învăţătura Bisericii privitoare la posibilitatea mântuirii din iad nu există nici o contrazicere. Textul de la Lc 16, 26 spune numai atât: că **nimeni nu poate primi prin propria-i voinţă să treacă dintr-o stare în alta.** Avraam spune bogatului: *„Între noi şi voi s-a aşezat o prăpastie mare, astfel că cei ce ar vrea să treacă de aici la voi, ori de acolo la noi, să nu poată să treacă"*. Or, exact acest lucru îl spune şi Biserica. Domnul însă, care are *„cheile morţii şi ale iadului* (Ap 1, 18), *poate să deschidă porţile iadului şi să elibereze pe cei deţinuţi"*[69] acolo, şi înainte de învierea generală[70]. Aceasta se poate face întrucât soarta lor nu e definitivă până la judecata din urmă.

Adevărul acesta se deduce şi din următoarele: Domnul Hristos în timpul morţii Sale a fost în mormânt cu trupul, dar cu sufletul S-a coborât la iad, pentru a elibera din cursele vrăjmaşului pe cei credincioşi, pe cei ce au adormit cu credinţa în Mesia. Dacă Domnul a mântuit în trecut din chinurile iadului pe anumiţi oameni, El poate face acest lucru şi în prezent şi în viitor, cu toţi aceia care au adormit cu credinţă în El şi neîntinaţi cu prea grele şi multe păcate de moarte. Cei ce beneficiază de această îndurare, nu beneficiază în urma suferinţelor şi a meritelor pe care eventual şi le-ar câştiga după moarte, ci beneficiază de ea în urma mijlocirilor făcute pentru ei de Biserica luptătoare. Domnul ne spune: *„Toate câte cereţi, rugându-vă, să credeţi că le luaţi şi vor fi vouă"* (Mc 11, 24). Prin urmare, El nu lasă fără efect Jertfa Liturgică şi rugăciunile pe care le facem pentru cei răposaţi. Dacă *„Sângele lui Iisus ne curăţeşte pe noi de tot păcatul"* (1 In 1, 7), atunci acelaşi Sânge curăţeşte de tot păcatul şi pe decedaţii pomeniţi la Sf. Liturghie, pentru care se aduce Jertfa Euharistică şi pentru care preotul, atunci când pune miridele în Sf. Potir, se roagă: „spală, Doamne, păcatele celor ce s-au pomenit aici, cu cinstit Sângele Tău, pentru rugăciunile sfinţilor Tăi". Dumnezeu primeşte rugăciunile noastre pentru decedaţii din iad, după cum primeşte şi pe ale sfinţilor din rai, făcute pentru noi pământenii, deoarece El vede în acestea manifestarea iubirii dintre oameni şi strădania acestora de a trăi în comuniune cu Sine.

De aici însă nu rezultă că rugăciunile noastre sunt totdeauna ascultate. Dumnezeu ne ascultă numai când ne rugăm pentru decedaţii în care a mai rămas o oarecare bunătate, ceilalţi nu pot fi mântuiţi din iad, nu pentru că Domnul nu ar avea puterea de a-i mântui, ci fiindcă ei, prin voinţa lor liberă şi în mod conştient s-au manifestat până în ultima clipă a vieţii că vor să fie pentru totdeauna departe de Dumnezeu şi de aceea Domnul nu lucrează împotriva voinţei lor. Biserica nici nu se roagă pentru cei decedaţi într-o astfel de stare (după cum nu se roagă nici pentru diavolul).

În teorie e uşor de spus: Biserica nu se roagă pentru cei decedaţi cu prea grele şi multe păcate de moarte. În concret însă nu se poate preciza cine a decedat cu astfel de păcate. Astfel stând lucrurile, de unde ştim noi concret pentru cine să ne rugăm ca rugăciunile noastre să aibă efect şi pentru cine să nu ne rugăm? Răspundem că în mod concret nu ştim niciodată cu absolută siguranţă cine a decedat cu păcate care nu se pot ierta. Aceasta o ştie numai Dumnezeu. Şi tocmai fiindcă lucrurile stau astfel, noi avem datoria de a ne ruga pentru toţi creştinii

---

[67] S. Bulgakov, **Ortodoxia**, trad. N. Grosu, Sibiu 1933, p. 231.

[68] Idem, **ibidem**; cf. A. Comoroşan, *Doctrina romano-occidentală despre satisfacţie*, „Candela", 1889, p. 691-692.

[69] Macarie, **Teologia Dogmatică ortodoxă**, trad. de Gherasim Timuş Piteşteanu, vol. II, Buc. 1887, p. 760.

[70] Definiţia Patriarhilor ortodocşi, Definiţia 18.

decedați. Dacă aceştia sunt în rai, ei nu au trebuință de rugăciunile noastre. Dar Dumnezeu, care vede iubirea noastră față de ei, va aprecia şi va răsplăti pe cei ce le fac. Dacă cei decedați sunt întinați cu păcate ce pot fi iertate, Dumnezeu va primi rugăciunile noastre făcute pentru ei şi-i va scăpa din suferința iadului. Dacă cei decedați sunt împovărați cu păcate ce nu pot fi iertate, Dumnezeu nu va primi rugăciunea noastră în favoarea lor, ci o va întoarce în folosul celor ce o fac, după cum întorcea asupra Sf. Apostoli efectul salutului adresat de ei caselor nevrednice de acest salut (Lc 10, 5-6; Mt 10, 12-13). Deci, rugăciunile celor vii nici într-un caz nu rămân fără folos. Cei ce le fac merită toată lauda, chiar şi în cazul când ele nu-şi ajung scopul pentru care sunt făcute, aşa după cum merită toată lauda cel ce face încercarea să-şi salveze semenul dintr-o nenorocire, chiar şi în cazul când nu reuşeşte. Intenția şi într-un caz şi în altul e bună şi e apreciată după cuviință. Rugăciunea făcută pentru cei morți, chiar dacă nu le foloseşte lor, din cauza păcatelor prea grele, ea foloseşte celor ce o fac, făcându-i ca, prin credința în Dumnezeu către Care se roagă şi prin dragostea ce-o arată pentru cei morți, să sporească în evlavie şi în perfecțiune.

Noi credem că rugăciunile, milosteniile şi Jertfa Euharistică ce le facem pentru cei morți, scapă pe unii din iad, deci că le ajută. Însă felul cum le ajută, nu-l cunoaştem. Ştim atât şi credem că Dumnezeu, Care în urma rugăciunii lui Avraam a dat sănătate lui Abimeleh, regele Gherarei (Fc 20, 17), Care la rugăciunile lui Iov a iertat păcatul prietenilor lui (Iov 42, 9), la rugăciunea Sf. Ap. Petru a înviat pe Tavita (FA 9, 40) va asculta şi rugăciunile noastre şi-i va scăpa de chinurile iadului pe toți părinții şi frații noştri decedați fără ură față de Dumnezeu.

6.6. Învierea morților

6.6.1. Ce înseamnă învierea morților

Cuvântul **învie**re înseamnă revenirea la viață a unei ființe care a mai existat odată. Învierea morților va însemna deci revenirea la viață a tuturor oamenilor care au trăit pe pământ şi au decedat înainte de a doua venire a Domnului. Această venire a doua a Domnului va avea loc la sfârşitul lumii actuale, când prin atotputernicia lui Dumnezeu, sufletele omeneşti din lumea de dincolo, se vor uni din nou cu trupurile în care au mai trăit şi în această unire vor trăi apoi în veşnicie.

Sufletul este nemuritor. Deci, nu putem vorbi despre o înviere a lui. Ceea ce este muritor în noi e numai trupul. De aceea, vorbind de învierea morților, înțelegem, propriu zis învierea trupurilor.

Învățătura Bisericii despre învierea morților o găsim exprimată în art. 21 al Simbolului Credinței şi în Mărturisirea Ortodoxă, I, 121. Ea e întemeiată pe Sf. Scriptură şi Sf. Tradiție. În Vechiul Testament, profetul Isaia scrie: *„Morții tăi vor trăi şi trupurile lor vor învia"* (26, 19; vezi şi Iz 37, 1-14). Credința în înviere o aveau şi evreii de pe timpul Mântuitorului, după cum se poate constata din convorbirea Domnului cu Marta, sora lui Lazăr din Betania. În această convorbire, Domnul caută să mângâie pe Marta, cu promisiunea că fratele ei va învia. Marta Îi răspunde: *„Ştiu că va învia, în ziua cea de apoi, la înviere"* (In 11, 24).

Într-o formă şi mai lămurită şi cu explicări mai detaliate găsim adevărul despre învierea morților expus în Noul Testament. Domnul zice că *„vine ceasul când toți cei din morminte vor auzi glasul Lui, şi vor ieşi cei ce au făcut cele bune spre învierea vieții, iar cei ce au făcut cele rele spre învierea osândei"* (In 5, 28-29). Sfinții Apostoli, la rândul lor, propovăduiesc cu multă căldură şi convingere că va fi *„învierea drepților şi a nedrepților"* (FA 24, 15). Acelaşi lucru îl fac şi urmaşii

lor. Sf. Justin Martirul scrie că „noi aşteptăm să primim înapoi şi trupurile noastre care au murit şi au fost aruncate în pământ"[71]. Sf. Ioan Damaschin vorbeşte amănunţit despre înviere, spunând că ea se va întâmpla prin atotputernicia lui Dumnezeu[72].

Atenţia deosebită ce s-a dat învăţăturii despre înviere, din cele mai vechi timpuri şi până azi, se datorează faptului că ea este una din pietrele de temelie pe care e zidită Biserica Domnului. Într-adevăr, cu credinţa în înviere stă sau cade întreg creştinismul. *„Dacă nu este înviere a morţilor, nici Hristos n-a înviat. Şi dacă Hristos n-a înviat, deşartă este atunci predica noastră, deşartă este şi credinţa voastră"* (1 Co 15, 13-14), scrie Apostolul Neamurilor către comunitatea din Corint.

6.6.2. Când şi cum se va întâmpla ea

Învierea morţilor se va întâmpla la a doua venire a Domnului şi la sfârşitul lumii. Înainte de aceasta, înainte de a trece chipul lumii actuale, nici nu poate fi vorba de învierea morţilor. Cei înviaţi, având o formă nouă de existenţă, au nevoie şi de o lume nouă, de o formă nouă a lumii, pentru a putea trăi în ea.

După spusele Sf. Evanghelist Ioan, morţii vor învia la auzul **glasului Fiului lui Dumnezeu** (In 5, 28), iar după Sf. Ap. Pavel, la auzul **trâmbiţei celei de apoi** (1 Co 15, 52). Şi o expresie şi alta arată una şi aceeaşi idee: că un sunet supranatural va readuce la viaţă pe cei morţi, aşa după cum căldura primăverii readuce la viaţă natura. Şi după cum această căldură aduce la viaţă nouă sau aşa zicând creează din nou natura, tot aşa şi glasul Domnului readuce la viaţă nouă pe toţi cei adormiţi.

6.6.3. Învierea morţilor este universală

Învierea morţilor va fi universală. Deci, vor învia atât drepţii, cât şi păcătoşii (FA 24, 15). Şi anume vor învia toţi cu aceleaşi corpuri cu care au trăit pe pământ. Căci dacă Mântuitorul care este prototipul învierii noastre, a înviat cu acelaşi trup cu care a murit, la fel trebuie să se întâmple şi cu noi[73].

6.6.4. Prefacerea trupurilor la învierea de obşte după Revelaţie

Trupurile înviate fiind identice cu cele actuale, rezultă că cei înviaţi se vor deosebi unii de alţii, atât după vârstă, cât şi după gen[74]. Sf. Ev. Ioan zice că a văzut înaintea tronului de judecată *„pe cei mari şi pe cei mici"*. (Ap 20, 12). Adică a văzut pe fiecare înviat la vârsta la care a murit: copiii copii, iar bătrânii bătrâni. Deosebirea aceasta nu va fi însă piedică pentru drepţi ca să înţeleagă măreţia dumnezeirii şi să o preamărească împreună cu îngerii, deoarece puterile lor sufleteşti vor fi sporite într-o măsură mare. Fiinţa celor înviaţi deci, deşi va fi identică cu fiinţa din lumea de acum, totuşi va mai fi înzestrată şi cu unele însuşiri de care e lipsită viaţa pământească. Trupurile înviate fiind asemănătoare cu trupul Domnului de după înviere, rezultă că şi ele vor avea aceleaşi însuşiri. Deci, vor fi **nestricăcioase, preamărite, puternice,**

---

[71] **Apologia**, I, 13, trad. N. Cotos, „Candela", 1933, p. 162..

[72] **Dogmatica**, IV, 27, trad. rom., p. 319-326.

[73] Irineu, **Contra ereziilor**, V, 13, 1, P.G. 7, 1156.

[74] Mt 22, 30 nu exclude deosebirile sexelor, ci numai instinctul sexual.

spirituale și **nemuritoare**. Aceasta ne-o spune Sf. Ap. Pavel, care scrie: *„Se seamănă trupul întru stricăciune, înviază întru nestricăciune; se seamănă întru necinste, înviază întru mărire; se seamănă întru slăbiciune, înviază întru putere; se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc"* (1 Co 15, 42-44). Și „Trebuie ca acest trup muritor să se îmbrace întru nemurire" (1 Co 15, 53).

Trupurile înviate fiind **nestricăcioase**, vor rămâne pentru totdeauna aceleași, fără a se altera vreodată. Ele nu vor putea fi nimicite nici prin boală, nici prin moarte. Nestricăciunea lor provine din faptul că nu vor avea nevoie de hrană materială pentru a se întreține. Neavând nevoie de o asemenea hrană, care prin descompunerea și asimilarea ei alimentează corpurile în viața pământească, ele nu vor conține nimic stricăcios. De aceea, ele vor fi nestricăcioase. Având o asemenea calitate, cei buni vor putea trăi din plin viața spirituală, pe când cei răi vor suferi neîncetat. Trupurile celor răi, deși vor suferi, totuși ele nu se vor distruge, ci vor rămâne pururea aceleași. Dacă trupurile lor ar fi stricăcioase, atunci la un moment dat ele s-ar nimici și ființa acelor oameni ar dispărea. Dar, în acest caz nu s-ar adeveri cuvintele Sf. Scripturi, potrivit cărora cei *„răi vor merge la pedeapsa veșnică"* (Mt 25, 46). Adică vor trăi în iad.

Din cuvintele Sf. Scripturi, care ne spun că Domnul a mâncat și a băut după învierea Sa (Lc 24, 43; FA 10, 41), nu se poate conclude că trupurile celor înviați vor avea nevoie de hrană și de băutură pentru a se întreține, deoarece Domnul a mâncat și a băut nu din necesitatea de a-și alimenta și întreține viața trupească, ci numai pentru a dovedi ucenicilor Săi adevărul învierii Sale. Deci, alimentarea Sa a avut un scop cu totul special.

Trupurile înviate vor fi strălucitoare prin aceea că vor radia curățenia morală și sfințenia drepților. Vor fi luminoase ca făcliile aprinse ale fecioarelor înțelepte. Ba mai mult, vor străluci ca soarele, luna și stelele, fiecare după graiul sfințeniei sale. Ele vor fi **preamărite** ca și trupul Domnului după înviere (Flp 3, 21). Aceasta le va face să fie atât de fine, încât vor putea străbate cu ușurință și repeziciune, oriunde, după cum și Mântuitorul a putut intra la Sfinții Apostoli prin ușile încuiate (In 20, 19, 26).

Trupurile înviate vor fi spațiale, după cum spațial a fost și trupul Domnului Hristos după înviere, dar de o altă spațialitate decât a lumii materiale[75].

Oamenii mor întru slăbiciune, însă vor învia întru putere. Slăbiciunea trupească din viața de pe pământ rezultă din faptul că trupul este supus la o mulțime de boli și este dependent de hrană, din care cauză el este împiedicat și nu poate face tot binele pe care îl vrea sufletul. Trupurile înviate însă neavând nevoie de nici un fel de bun material, nefiind supuse la nici un fel de influență a fenomenelor și forțelor naturii și scutite fiind de orice boală, vor fi puternice și astfel vor putea totdeauna să realizeze dorințele bune ale sufletului.

Spre deosebire de trupurile actuale, care sunt într-o luptă permanentă cu sufletul și care constrâng uneori sufletul la acțiuni potrivnice legii morale, tăindu-i avânturile de înălțare spre Dumnezeu, trupurile înviate vor fi libere de aceste defecte. Ele vor fi într-o permanentă armonie cu sufletul, vor fi supuse sufletului întru toate, vor fi spiritualizate sau **spirituale**. Cu o astfel de însușire ele vor fi demne de a vedea fața lui Dumnezeu și de a trăi împreună cu îngerii.

Mântuitorul Hristos prin învierea Sa din morți a învins pentru totdeauna moartea, în trupul Său. O învingere similară, dar referitoare la toți oamenii, va fi odată cu învierea generală. De aici încolo, cei înviați nu vor mai muri. **Nemurirea** lor rezultă de altfel și din însușirea nestricăciunii, căci fiind corpurile lor în veci nestricăcioase, ele vor fi în veci și nemuritoare.

---

[75] S. Bulgakov, **Agneț Bojii**, p. 314.

Corpurile celor înviaţi **nu vor putea să mai moară vreodată** (Lc 20, 26), deoarece puterea morţii va fi definitiv distrusă odată cu învierea generală (1 Co 15, 26). Această stare de a nu mai putea muri, în care se vor afla cei înviaţi, se deosebeşte de starea de **a putea să nu moară**, în care se găseau protopărinţii înainte de căderea în păcat. Protopărinţii aveau posibilitatea de a alege între moarte şi nemurire, pe când cei înviaţi nu mai au această posibilitate. Ei sunt nemuritori prin însăşi firea lor.

Toate însuşirile descrise mai sus le vor avea numai trupurile drepţilor, iar ale păcătoşilor vor avea numai însuşirea nestricăciunii, care cuprinde în sine şi pe cea a nemuririi. Însă, deşi drepţii vor avea toate aceste însuşiri, totuşi nici trupurile lor nu vor fi toate la fel. Între ele vor exista deosebiri determinate de vrednicia vieţii lor terestre. Fiecare va străluci în conformitate cu vrednicia sa, căci *„alta este strălucirea soarelui, alta strălucirea lunii şi alta strălucirea stelelor. Iar stea de stea se deosebeşte în strălucire. Aşa este şi cu învierea morţilor"* (1 Co 15, 41-42).

Defectele trupeşti ce le au drepţii în viaţa actuală (orb, şchiop, surd etc.) nu vor mai exista în viaţa viitoare. Ele vor fi îndreptate prin atotputernicia şi bunătatea lui Dumnezeu. „Resurgent igitur sanctorum corpora sine ullo vitio, sine ulla deformitate, sicut sine ulla coruptione, onere, dificultate in quibus tanta facilitas, quanta felicitas erit"[76].

Cei ce vor fi în viaţă la a doua venire a Domnului nu vor mai învia, deoarece ei nici nu vor muri, ci vor trece numai, într-o clipă, din viaţa actuală într-o stare asemănătoare cu a celor înviaţi. Deci corpurile lor vor fi transformate, în mod fulgerător, în corpuri noi, nemuritoare şi cu toate însuşirile corpurilor înviate (1 Co 15, 51-52). Posibilitatea unei transformări rapide a corpului, dintr-o stare în alta, o vedem şi în lumea actuală. E vorba de cei electrocutaţi. Corpurile lor sunt carbonizate într-o clipă. Desigur că aici nu e vorba de o transformare într-o stare superioară, ci dimpotrivă. Dar tot transformare este şi aceasta.

6.6.5. Învăţături greşite cu privire la învierea de obşte

Posibilitatea şi realitatea învierii morţilor a fost contestată în trecut şi este tăgăduită şi astăzi din partea multora, invocându-se mai ales motivele că ea ar fi potrivnică legilor naturii şi puterii de înţelegere a omului. Pe timpul Mântuitorului o negau Saducheii (Mt 22, 23), pe timpul Sfinţilor Apostoli se găseau unii chiar în mijlocul Corintenilor care ziceau că nu există înviere a morţilor (1 Co 15, 12). Mai târziu învăţau acelaşi lucru maniheii, spunând că trupul fiind de la principiul cel rău, nu poate învia. La fel spuneau, în Evul Mediu, valdenzii şi albigenzii. Azi, învierea morţilor e negată de anumite curente filozofice.

Obiecţia cea mai de seamă ce se aduce acestei învăţături este că trupul omenesc după moarte se desface în elementele ce-l compun, elemente care împrăştiindu-se în diferite părţi, nu e posibil să se mai reunească şi să formeze din nou un corp viu. Cei îngropaţi se descompun în interiorul pământului, cei incineraţi se prefac în cenuşă, care poate fi strânsă în urnă sau aruncată în bătaia vântului şi împrăştiată în toate părţile, cei sfâşiaţi şi devoraţi de fiare intră în constituţia organică a acestora, la fel se întâmplă cu cei înghiţiţi de peşti etc. Deci, atomii din care se compune corpul omenesc se răspândesc în toate părţile şi se găsesc la mari distanţe unii de alţii. Ceea ce înseamnă că e imposibilă o reunire organică a lor, în corpul în care au mai existat. Şi aceasta cu atât mai vârtos cu cât mulţi atomi au putut ajunge, rând pe rând, în mai multe corpuri omeneşti. De exemplu, un om a fost înghiţit şi mâncat de peşti. Atomii lui au fost într-un corp omenesc, după descompunerea acelui corp au intrat astfel în organismul acelor peşti. Peştii aceştia au fost apoi consumaţi de oameni. Prin aceasta atomii din omul

[76] Augustin, **Enchiridion**, c. 91, P.L. 40, 274.

mâncat de pești au ajuns în constituția fizică a altor oameni. Sau alt exemplu: unii atomi din organismul omenesc descompus prin moarte ajung în diferite plante și prin aceasta în constituția altor oameni care mănâncă acele plante. Iată deci, se spune, dificultatea învierii și din acest punct de vedere. Deci, în ce corp vor învia atomii care au aparținut succesiv mai multor corpuri omenești? Vor reveni în primul corp sau în vreunul din cele următoare? Și anume în care?

La aceste observații au căutat să răspundă, într-o formă rațională, teologii scolastici.

Lăsând la o parte teoriile lor și rămânând la revelația dumnezeiască, vom constata că, putem cu ajutorul acesteia, explica în mod mulțumitor posibilitatea învierii morților. Într-adevăr, aici găsim mărturii despre învierea Domnului, despre învierea fiicei lui Iair, a lui Lazăr din Betania etc. Găsim deci învieri reale ale unor morți. E adevărat că trupurile respectivilor, afară de al lui Lazăr, nu intraseră în putrefacție și deci nu dispăruseră ca formă, totuși din exemplele de mai sus putem spune că dacă în trecut a fost posibilă învierea unor persoane moarte de trei sau patru zile (In 11, 39), această posibilitate există și pentru viitor, întrucât atotputernicia lui Dumnezeu este aceeași în veac. Și dacă Dumnezeu a putut crea lumea din nimic, El poate readuce la viață, cu atât mai ușor, trupurile care au trăit odată pe pământ, căci e mai ușor a reface ceea ce a existat odată, decât a crea din nimic[77]. Astfel, *„Dumnezeu care a înviat pe Domnul și pe noi ne va învia prin puterea Sa"* (1 Co 6, 14).

Sf. Ap. Pavel, pentru a face cât mai înțeleasă posibilitatea învierii morților, face o frumoasă comparație între trupul omenesc și un grăunte. El spune că după cum e posibil ca un grăunte aruncat în pământ, după ce putrezește, adică după ce moare într-un anumit fel, să ajungă la o viață nouă, tot așa e posibil ca și omul să învieze după ce moare, adică după ce trupul său se descompune ca și grăuntele aruncat în pământ (1 Co 15, 35-38). La comparații similare se referă și Sf. Părinți și scriitori bisericești, pentru a explica posibilitatea învierii morților[78]. Această posibilitate poate fi oarecum explicată și pe cale rațională. Bazându-ne pe principiul științific, după care în natură nimic nu se pierde, putem afirma că nici elementele care compun trupul omenesc nu se pierd. Iar dacă nu se pierd, atunci ele pot fi din nou adunate laolaltă, bineînțeles că prin voința și puterea lui Dumnezeu și pot alcătui din nou trupul omului. Oricât de împrăștiate ar fi pe fața pământului, ele pot fi reunite, pot fi adunate la un loc, așa după cum poate fi adunată pilitura de fier dintr-un amestec cu țărână, atunci când se apropie de ea un magnet. Pilitura se adună în jurul magnetului, iar țărâna rămâne la locul ei. Așa se vor aduna la înviere și elementele corpului omenesc, pentru a forma din nou trupul în care au mai fost. Această adunare se va face într-o clipă (1 Co 15, 52). Și întrucât trupurile de atunci se vor deosebi într-o anumită măsură de cele actuale și totul se va întâmpla prin atotputernicia lui Dumnezeu, e de prisos să se mai pună întrebarea unde, în care trup se vor aduna atomii ce au existat succesiv în mai multe corpuri.

6.6.6. Îndreptățirea Învierii de obște din punct de vedere rațional

Învierea morților este unul din cele mai mari acte de dreptate ce se face omului. Omul activează pe pământ cu trup și suflet. De aceea este just ca el să fie răsplătit în întreaga sa

[77] Atenagora, **Despre învierea morților**, n. 3, P.G. 6, 980.

[78] Tertulian, **De resurrectione carnis**, c. 12, P.L. 2, 856-857; Epifanie, Ancorat., n. 33, P.G. 43, 172-173; Sf. Ioan Hrisostom, **Despre Învierea morților**, trad. D. Fecioru, București 1943, p.12.

natură, în trup şi suflet[79]. Dacă trupul n-ar învia, omul şi-ar primi răsplata sau pedeapsa faptelor sale numai în suflet, ceea ce nu ar corespunde ideii de dreptate. Precum în lumea aceasta nu se poate spune că se face dreptate când pentru munca îndeplinită de doi oameni este răsplătit numai unul, iar celălalt e desconsiderat; sau pentru fapta rea săvârşită de două persoane, ambele fiind la fel de vinovate, e pedepsită numai una, iar cealaltă e lăsată fără pedeapsă, aşa ar fi situaţia şi cu omul în lumea de dincolo, dacă n-ar fi răsplătit sau pedepsit în întreaga sa natură. Dacă răsplata sau pedeapsa ar primi-o numai sufletul, ea nu ar fi dreaptă, căci nu sufletul singur este autorul faptelor omului, ci şi trupul. De aceea, e drept ca atât trupul cât şi sufletul să fie părtaşi la răsplată sau la pedeapsă.

Dar, de aici mai rezultă şi aceea că trupurile înviate vor trebui să fie identice cu cele de pe pământ, deoarece nu ar fi just ca răsplata sau pedeapsa pentru virtuţile sau pentru păcatele din viaţa terestră, să fie primite de alte corpuri, decât cele ce au fost împodobite cu virtuţile respective sau au fost înjosite de păcatele respective. Dacă cineva a suferit martiriul pentru credinţă, dreptatea cere ca acelaşi trup care a fost umilit şi torturat prin martiriu să fie preamărit la înviere.

6.7. A doua venire a Domnului şi Judecata obştească

6.7.1. Parusia şi timpul ei, după Revelaţie

În Simbolul Credinţei mărturisim că Iisus Hristos iarăşi va veni pe pământ „să judece viii şi morţii". Venirea aceasta însă se deosebeşte de prima, atât prin caracterul cât şi prin scopul ei. Prima dată Domnul a venit pe pământ umilit, a doua oară va veni cu preamărire. Prima dată a fost judecat de oameni, a doua oară va judeca El pe oameni.

Despre a doua venire sau despre **parusie** Vechiul Testament vorbeşte foarte puţin. Dă doar câteva indicaţii (Is 66, 15 urm., Sol 1, 14 urm. etc). Faptul acesta este însă explicabil, dacă ne gândim că nu era potrivit să se vorbească detaliat despre a doua venire înainte de a se fi realizat prima. În schimb, Noul Testament vorbeşte despre ea în repetate rânduri, uneori în detalii chiar, arătând modul cum se va întâmpla, dar nu şi timpul când va fi. Mântuitorul spune că Fiul Omului va veni *„pe norii cerului cu putere şi cu mărire multă"* (Mt 24, 30), iar la înălţarea Domnului la cer, îngerii spun Sfinţilor Apostoli: *„Acest Iisus, care S-a înălţat de la voi la cer, astfel va şi veni, precum L-aţi văzut ducându-Se la cer"* (FA 1, 11).

Timpul acestei veniri nu este cunoscut decât de Dumnezeu. Ea se va întâmpla pe neaşteptate. *„Privegheaţi deci, că nu ştiţi în care zi vine Domnul nostru"* (Mt 24, 42). *„Ziua Domnului vine aşa ca un fur, în puterea nopţii"* (1 Tes 5, 2). *„Iar de ziua şi de ceasul acela nu ştiu nici îngerii din ceruri..."* (Mt 24, 36), nici oamenii de pe pământ.

Datorită acestei neprecizări a timpului revenirii Domnului, Sfinţii Apostoli credeau uneori că ea este foarte aproape. Sf. Ap. Petru scrie: *„S-a apropiat sfârşitul tuturor, fiţi dar cu mintea întreagă şi privegheaţi în rugăciuni"* (1 Ptr 4, 7). Iar Sf. Ap. Ioan zice: *„Copiii mei, este ceasul de pe urmă"* (1 In 2, 18). În alte rânduri însă, datorită anumitor împrejurări, credeau că a doua venire va fi într-un timp mai îndepărtat. *„În privinţa venirii Domnului nostru Iisus Hristos şi a adunării noastre împreună cu El, vă rugăm, fraţilor, să nu vă lăsaţi prea degrabă zguduiţi în cugetul*

79 Cf. Tertulian, **De resurrectione carnis**, c. 15 şi 56, P.L. 2, 859 şi 925.

vostru nici să vă spăimântaţi de duh proorocesc, nici de vorbă, nici de vreo scrisoare ca pornită de la noi, precum că ziua Domnului a şi sosit. Să nu vă amăgească nimeni, cu nici un chip. Căci ziua Domnului nu va sosi până ce mai întâi nu va veni lepădarea de credinţă şi nu se va da pe faţă omul nelegiuirii" (2 Tes 2, 1-3; 1 Tes 5, 1; 2 Ptr 3, 8 urm.).

Mântuitorul însă deşi nu a precizat timpul revenirii Sale, totuşi nu ne-a lăsat fără să ne dea unele indicaţii generale în această privinţă. El spune că revenirea Sa va fi precedată de anumite semne, din împlinirea cărora vom putea înţelege că ea nu este departe. Aceste semne vor fi următoarele:

a). **Predicarea Evangheliei la toate popoarele.** *„Şi se va propovădui această Evanghelie a împărăţiei în toată lumea, spre mărturie la toate neamurile: şi atunci va veni sfârşitul"* (Mt 24, 14). Dar Evanghelia, deşi va fi propovăduită în toată lumea, totuşi, din cuvintele Sf. Scripturi, nu rezultă că ea va fi şi primită, că va fi crezută de către toţi membrii popoarelor. Apoi, deşi se zice că după propovăduirea ei *„va veni sfârşitul"*, totuşi nu rezultă că îndată după ce predicatorii au ajuns şi au propovăduit-o pretutindeni, va fi sfârşitul. De la predicarea Evangheliei la toate neamurile şi până la a doua venire a Domnului va mai trece un timp oarecare. Aceasta se poate susţine cu atât mai vârtos cu cât Domnul nu zice că sfârşitul, deci a doua venire a Sa, va urma imediat după propovăduirea Evangheliei. Dar care va fi durata acelui timp ştie numai Dumnezeu.

b). **Convertirea întregului popor evreu la creştinism.** Aceasta au prezis-o profeţii şi despre realizarea ei vorbeşte şi Sf. Ap. Pavel. *„Fiii lui Israel se vor întoarce la credinţă şi vor căuta pe Domnul Dumnezeul lor şi pe David, împăratul lor, iar la sfârşitul zilelor celor de pe urmă se vor apropia cu înfricoşare de Domnul şi de bunătatea Lui"* (Os 3, 5). *„Împietrirea în parte a lui Israel s-a făcut până ce va intra tot numărul păgânilor. Şi astfel întregul Israel se va mântui"* (Rm 11, 25-26).

c). **Venirea lui Enoh şi Ilie.** Aceştia se vor întoarce pe pământ înainte de a doua venire a Domnului, cu misiunea de a predica oamenilor pe Hristos. Din această cauză Antihrist li se va opune şi luptând împotriva lor, îi va răpune (Ap 11, 3-7)[80].

d). **Apariţia lui Antihrist**, adică a răutăţii întrupate. Antihrist înseamnă adversar al lui Hristos. După Sf. Scriptură, acest nume se referă fie la adversarii lui Hristos în general, fie la o persoană anumită, care va apărea la sfârşitul lumii şi se va folosi de diferite mijloace pentru a combate pe Hristos. Puterea lui va fi la sfârşit învinsă prin venirea Domnului (2 Tes 2, 3-4; 2, 8; 1 In 2, 18).

e). **Apostazierea unora de la creştinism** (1 Tim 4, 1-2), **persecuţii, războaie, foamete, ciumă, cutremure de pământ, semne mari pe cer** (întunecimi de soare, de lună etc), ivirea de prooroci mincinoşi (Mt 24, 4 urm., Mc 13, 7-13; Lc 21, 9-19), răspândirea a tot felul de vicii între oameni, ca: **îngâmfarea, neascultarea de părinţi, ipocrizie, ură, desfrâu şi iubirea tuturor lucrurilor diavoleşti** (2 Tim 3, 1-5). Toate cele de mai sus au fost şi vor fi totdeauna. Deci, propriu-zis ele nu sunt semne indicatoare că sfârşitul e aproape. Prin ele Dumnezeu vrea să ne descopere numai atât că toate acestea trebuie să se întâmple înaintea sfârşitului lumii. Sf. Apostoli însă, să fie precauţi ca să nu-i înşele nimeni cu aceste texte, spunându-le că sfârşitul e aproape sau precizând chiar acest sfârşit, cum fac de exemplu adventiştii. Domnul zice: *„Vedeţi să nu vă înşele careva..."* (Mt 24, 4; Mc 13, 5).

Toate semnele şi evenimentele descrise mai sus se vor întâmpla cu siguranţă înainte de a doua venire a Domnului. Ordinea în care se vor succeda însă, nu ne este cunoscută. Dar din apariţia lor trebuie să deducem că sosirea Mântuitorului nu e departe. Ele sunt un indiciu că

[80] Tertulian, **De anima**, 50, P.L. 2, 780.

lumea se apropie de sfârşit, aşa după cum bătrâneţele sunt un indiciu că oamenii se apropie de moarte.

A doua venire a Domnului se va întâmpla astfel: pe cer va apărea semnul Sfintei Cruci (Mt 24, 30), ca indiciu că Cel ce a fost răstignit pentru mântuirea oamenilor e pe punctul de a veni iarăşi în lume. După aceasta, Domnul Se va coborî pe norii cerului cu putere şi mărire multă, înconjurat de îngeri (Mt 16, 27). El va reveni cu acelaşi corp cu care S-a înălţat la cer (FA 1, 11). Odată revenit pe pământ, va şedea pe tronul măririi Sale şi în faţa Lui vor fi adunaţi pentru judecată toţi cei înviaţi şi cei ce vor trăi atunci pe pământ (1 Tes 4, 12-16).

6.7.2. Judecata obştească

La a doua venire, Domnul va judeca viii şi morţii, adică pe toţi oamenii care au trăit pe pământ, de la începutul lumii şi până la a doua Sa sosire. De aceea, judecata aceasta se cheamă **universală**. Despre ea vorbeşte Mântuitorul în diferite parabole, ca de exemplu în parabola despre neghina semănată printre grâu (Mt 13, 24-30), a năvodului în care se prind peşti buni şi răi (Mt 13, 47-50), a celor zece fecioare (Mt 25, 1-13), a talanţilor (Mt 25, 14-23) etc. Iar într-un mod direct vorbeşte despre ea la Mt 25, 31-46.

Judecata universală e propovăduită şi de Sf. Apostoli (FA 17, 31; Rm 2, 6-13; 14, 10; 1 Co 3, 13; 1 Ptr 4, 5 etc.) şi de Sfinţii Părinţi. Sf. Ioan Hrisostom scrie „Dacă nu credeţi cuvintelor mele, întrebaţi pe evrei, pe elini, pe oricare eretic, toţi vor răspunde cu un glas, că va fi o judecată şi o răsplătire. Şi dacă nu te mulţumeşti cu mărturiile oamenilor, întreabă pe demoni chiar, şi-i vei auzi strigând: «ai venit aici mai înainte de vreme ca să ne chinuieşti?»" (Mt 8, 29)[81].

A doua venire a Domnului şi judecata universală se vor întâmpla în una şi aceeaşi zi, la un foarte scurt interval una de alta. Această zi e numită în Sf. Scriptură în mod diferit ca: **ziua cea de apoi** (In 6, 39; 11, 24; 12, 48), întrucât este ultima zi din viaţa lumii actuale, **ziua Domnului Nostru Iisus** (2 Co 1, 14; 1Co 5, 5), **ziua Domnului cea mare şi slăvită** (FA 2, 20), **ziua Fiului Omului** (Lc 17, 24), fiindcă în acea zi Mântuitorul va veni pe pământ cu mărire şi privirile întregii lumi vor fi aţintite spre El, **ziua judecăţii** (Mt 11, 22, 24; 2 Ptr 2, 9), **ziua mâniei şi arătării dreptei judecăţi a lui Dumnezeu** (Rm 2, 5), deoarece atunci se va arăta în faţa lumii întregi înţelepciunea şi dreptatea divină, **ziua cea mare** (Iuda 6), adică ziua de cea mai mare însemnătate pentru oameni, ziua în care se va decide pentru veşnicie soarta fiecăruia.

Neştiind timpul celei de a doua veniri, nu putem şti nici ziua în care va fi judecata din urmă. De aceea, Domnul ne îndeamnă să fim cât mai vigilenţi, ca să nu fim surprinşi nepregătiţi (Mt 24, 42).

6.7.3. Caracteristicile ei

Judecata din urmă va fi: universală, solemnă, publică, dreaptă, definitivă, supremă şi înfricoşătoare.

Va fi **universală** întrucât ei îi vor fi supuşi toţi oamenii, din toate timpurile. În viaţa pământească noi ne influenţăm unii pe alţii în bine sau în rău. Întrucât efectele acestor influenţe nu se pot vedea decât la sfârşit, rezultă că va trebui să înviem toţi deodată şi să fim judecaţi toţi deodată, ca să ne putem vedea roadele influenţelor. Dar cu acea ocazie vor fi judecate şi toate duhurile necurate (2 Ptr 2, 4). Duhurile bune, adică îngerii buni nu vor fi supuşi acestei judecăţi.

[81] Omilia 31, 5 la Rom., P.G. 60, 676.

Ei vor fi de față cu acea ocazie, dar nu ca să fie judecați, ci să servească Dreptului Judecător (Mt 25, 31; 24, 31). De asemenea. nu va fi judecată nici Maica Domnului, a cărei sfințenie e mai presus decât a îngerilor și care a fost înălțată de Dumnezeu dincolo de înviere și judecată.

Va fi **solemnă** și **publică**, întrucât se va face cu toată măreția în fața întregii lumi.

Definitivă și **supremă** zicem că este judecata din urmă întrucât sentința ei este veșnică și fără drept de apel. Pentru cei răi această judecată va fi **înfricoșată**, deoarece ei văd perspectivele sumbre ce-i așteaptă.

6.7.4. Scopul ei

Scopul judecății obștești este să se constate cum a întrebuințat fiecare om darurile primite de la Dumnezeu (Mt 25, 15 urm.), cum a trăit și s-a comportat față de Dumnezeu din momentul în care a știut deosebi binele de rău și până la sfârșitul vieții lui. Iar constatându-se acestea, să fie răsplătit după vrednicie sau pedepsit după păcatele sale.

La judecata din urmă se va stabili un raport drept între virtute și fericire și între păcat și pedeapsă. Atunci Domnul va judeca și va răsplăti fiecărui om după credința, cugetele, vorbele și faptele sale (Mărt. Ort., I, 59; In 3, 18; 1 Co 4, 5; Mt 12, 36; Rm 2, 6).

Când spunem că Dumnezeu va judeca pe fiecare după credința, gândurile, vorbele și faptele sale, înțelegem că-l va judeca după starea religioasă morală cu care a trecut în lumea de dincolo. Dacă această stare a fost curată, atunci întreg trecutul lui bun va fi văzut, amintit, judecat și răsplătit. Nu vor fi însă amintite și păcatele trecutului, dacă acestea au fost șterse prin Taina Pocăinței. De asemenea, nu vor fi luate în considerare nici păcatele de moarte, cu care a murit cineva, dacă ele au fost iertate de Dumnezeu, până la judecata universală, în urma mijlocirilor celor vii. În schimb, celor trecuți dincolo în stare de păcătoșenie, li se vor pune în față toate păcatele nespovedite și vor fi judecați și pedepsiți după ansamblul stării cu care au decedat.

6.7.5. Judecătorul; rolul îngerilor

Judecătorul omenirii este Dumnezeu, dar El exercită judecata prin Fiul Omului, adică prin Iisus Hristos. De aceea, Domnul, în vorbirile Sale, poate atribui judecata când Tatălui (Mt 6, 4-8), când Sieși (In 5, 22). Aceasta nu este o judecată pe care o face o persoană a Sfintei Treimi fără știrea alteia, ci o judecată a Sfintei Treimi. Rolul principal în această judecată îl are Fiul, căci *„Tatăl... toată judecata a dat-o Fiului"* (In 5, 22; FA 10, 42). Sau cum zice Sf. Ap. Pavel, că Dumnezeu va judeca lumea prin Iisus Hristos (FA 17, 31; Rm 2, 16) Acest adevăr îl credem și-l mărturisim și în rugăciunile de cerere de la serviciile divine (vecernie, utrenie și liturghie), când zicem: „sfârșit creștinesc vieții noastre, fără de patimă, nerușinat, cu pace și răspuns bun la înfricoșata judecată a lui Hristos, la Domnul să cerem".

La judecată vor participa și îngerii, dar nu ca judecători, ci numai ca executori ai voinței Domnului și ca martori ai judecății nepărtinitoare. De asemenea, vor participa și Sf. Apostoli (Mt 19, 28). Cum însă aceștia au fost oameni trăitori pe pământ și cum judecății universale vor fi supuși toți oamenii, înseamnă că și ei vor fi judecați. Dar întrucât viața lor a fost curată și bineplăcută lui Dumnezeu, ei se află acum, în lumea de dincolo în imediata apropiere a Domnului și tot așa se vor afla și la judecata din urmă. Faptul acesta îi va face ca la judecată să fie conștienți că nu-i așteaptă nici o osândă și de aceea vor asista liniștiți, împreună cu Domnul, la judecată. Cuvintele Domnului că ei vor ședea *„în douăsprezece jilțuri, judecând cele douăsprezece*

seminţii ale lui Israel" (Mt 19, 28), nu trebuie luate în înţeles literal, ca şi când poporul evreu nu ar fi judecat de Domnul, ci de Sf. Apostoli, deci că Sf. Apostoli ar fi numai judecători, iar nu şi judecaţi. Ele nu pot fi interpretate literal, pentru că cele douăsprezece seminţii, despre care e vorba aici, nu sunt numai iudeii, ci întreaga omenire, iar a zice că Sf. Apostoli vor fi judecătorii întregii omeniri, înseamnă a veni în contrazicere cu textele clare ale Sf. Scripturi, după care acest rol îi revine Domnului Hristos. Drept aceea, din cuvintele că ei vor judeca cele douăsprezece seminţii ale lui Israel trebuie să înţelegem că, fiind ei la judecata obştească în imediata apropiere a Domnului, vor fi văzuţi de toţi cei prezenţi la judecată, ca unii ce se bucură de o deosebită cinste din partea Mântuitorului, din cauza vieţii lor virtuoase. Fiind în apropiere de Domnul, ei vor putea să constate, adică vor judeca în sufletele lor (după ce Dreptul Judecător i-a judecat prin conştiinţa lor că sunt drepţi), cât de răi au fost toţi aceia ce n-au stat în comuniune cu Dumnezeu şi cu semenii. Deci ei nu vor avea rolul unor judecători, care deliberează şi pronunţă sentinţa, ci rolul lor va fi numai al unor asistenţi şi martori imparţiali ai dreptei judecăţi.

6.7.6. Descrierea judecăţii obşteşti

Pentru a fi cât mai bine înţeleasă de oameni, procedura judecăţii universale e descrisă într-o imagine vie. Ea va fi următoarea: Domnul va veni pe norii cerului, cu mărire, însoţit de îngeri. Cu acest alai se va coborî pe pământ, unde va fi aşezat în scaunul de judecată (Mt 25, 31). La porunca Lui, îngerii vor aduna în faţa judecăţii pe toţi oamenii. Vor aduna atât pe cei buni, pe cei aleşi (Mt 24, 31), cât şi pe cei nelegiuiţi (Mt 13, 41). Astfel se vor găsi în faţa judecăţii *„toate neamurile"* (Mt 25, 32): iudeii şi păgânii (Rm 2, 9), cei morţi înainte de venirea Domnului şi cei ce vor fi în viaţă în timpul acestei veniri (FA 10, 42).

Dar nu numai oamenii, ci şi duhurile rele vor fi judecate (2 Ptr 2, 4).

Adunaţi fiind în faţa Domnului toţi oamenii înviaţi sau transformaţi şi toate duhurile rele, dreptul Judecător, cunoscând starea tuturora, va da fiecăruia putere să-şi vadă întreg trecutul său. Atunci fiecare îşi va vedea, ca într-o oglindă sau ca într-o carte deschisă, viaţa sa pământească, va vedea efectele ideilor şi faptelor sale în urmaşi, şi văzându-le va constata dacă au fost bune sau rele şi va trage consecinţa acestor fapte. Fiecare va vedea totodată şi trecutul celorlalţi oameni, întrucât starea fiecăruia va fi cunoscută în mod public.

Cei ce vor constata că au avut o viaţă curată şi că viaţa lor a influenţat în bine pe urmaşi, se vor aşeza la dreapta Mântuitorului, iar cei răi, cei ale căror idei şi fapte au adus numeroase nenorociri pentru urmaşi, se vor aşeza la stânga Lui. La îndeplinirea acestei operaţiuni vor ajuta şi îngerii. Ei vor despărţi *„pe cei răi din mijlocul celor drepţi"* (Mt 13, 49). Deci, Domnul va despărţi pe cei buni de cei răi aşa cum desparte păstorul oile de capre (Mt 25, 32), prin mijlocirea conştiinţei fiecăruia şi prin mijlocirea îngerilor.

Judecata din urmă nu se va face aşadar la fel cu judecăţile omeneşti, unde e nevoie de anchete, de interogatorii, de martori, de dovezi scrise etc., ci se va face după o procedură cu totul specială. Dreptul Judecător, fiind Atotştiutor, nu va avea nevoie să facă o cercetare amănunţită asupra fiecăruia, nu va cere de la fiecare răspuns asupra trecutului său (Mărt. Ort., I, 61) pentru a cunoaşte acest trecut, căci El îl va cunoaşte de-a dreptul şi va face şi pe oameni să-l poată cunoaşte[82].

[82] Cf. I. Mihălcescu, Dogmatica, 1924, p. 281.

E adevărat că Sf. Scriptură vorbeşte de cărţi, care conţin faptele oamenilor şi că Dumnezeu judecă pe oameni după *„cele scrise în cărţi"* (Dn 7, 10; Ap 20, 12), dar aceste cărţi şi scrierea în ele a faptelor omeneşti au fost înţelese totdeauna ca o expresie figurată. Sf. Părinţi au înţeles acestea în sensul că „toate faptele şi gândurile oamenilor vor fi înfăţişate în aşa lumină de Judecătorul cel atotputernic, Atotvăzător şi Atotştiutor şi cercetate cu aşa seriozitate încât nu numai îngerii, care vor lua parte la judecată ca martori, ci chiar şi cei ce se vor judeca, vor vedea perfect de limpede, tot ce au făcut şi vor recunoaşte negrăita dreptate a judecăţii şi a sentinţei lui Hristos"[83].

Oamenii de la judecata obştească vor fi judecaţi fiecare potrivit cu legea după care a vieţuit. Pe păgâni, Domnul îi va judeca după Legea conştiinţei, înscrisă în inimile lor (Rm 2, 14-16), pe evrei după Legea lui Moise (Rm 2, 12), iar pe creştini după Legea dată prin Evanghelie.

6.7.7. Sentinţa

Odată ce starea fiecăruia a fost constatată, dreptul Judecător va pronunţa sentinţa supremă şi definitivă asupra tuturor. Sentinţa va cuprinde două părţi, una referitoare la drepţi şi alta la păcătoşi. Partea referitoare la drepţi va suna: *„veniţi binecuvântaţii Tatălui Meu, moşteniţi împărăţia cea pregătită vouă, de la întemeierea lumii"* (Mt 25, 34). Iar cea referitoare la păcătoşi va fi următoarea: *„Duceţi-vă de la Mine, blestemaţilor, în focul cel veşnic care este gătit diavolului şi îngerilor lui"* (Mt 25, 41).

Sentinţa va fi motivată în aşa fel încât fiecare poate vedea că i s-a făcut dreptate desăvârşită. În motivare se înşiră principalele fapte bune pe care le-au făcut drepţii şi pe care păcătoşii au omis a le face. Acestora li se va arăta că nu numai săvârşirea de fapte rele e păcat, ci în această categorie intră şi neglijarea săvârşirii de fapte bune.

Motivele pentru care cei drepţi sunt răsplătiţi cu împărăţia cerească şi pe care le înşiră Domnul în sentinţă sunt îndeosebi faptele îndurării trupeşti. Dreptul Judecător va spune: *„Flămând am fost şi Mi-aţi dat să mănânc, însetat am fost şi Mi-aţi dat să beau, străin am fost şi M-aţi adus la voi, gol am fost şi M-aţi îmbrăcat, bolnav am fost şi M-aţi căutat, în temniţă am fost şi aţi venit la Mine". Atunci drepţii vor răspunde, zicând: „Doamne, când Te-am văzut flămând şi Te-am hrănit... Iar împăratul răspunzând va rosti către ei: Adevăr grăiesc vouă, întrucât aţi făcut unuia dintre aceşti fraţi ai Mei, prea mici, Mie Mi-aţi făcut"* (Mt 25, 34-40).

Sentinţa păcătoşilor va fi motivată prin aceea că nu au făcut nimic din cele de mai sus (Mt 25, 42-45). După pronunţarea sentinţei, păcătoşii vor *„merge la pedeapsă veşnică, iar drepţii la viaţă veşnică"* (Mt 25, 46).

Judecata universală se deosebeşte de cea particulară prin următoarele: Ea se face deodată asupra tuturor oamenilor, pe când cea particulară se face asupra fiecărui om îndată după moartea fizică, cea universală e definitivă şi sentinţa ei nu se mai modifică în veci, cea particulară e provizorie, iar sentinţa ei, în ce priveşte pe unii păcătoşi, poate fi modificată de Dumnezeu; prin cea universală se răsplăteşte sau se pedepseşte întreaga natură omenească, trup şi suflet, şi în urma ei creşte în intensitate fericirea sau nefericirea; prin cea particulară răsplata sau pedeapsa se dă numai sufletului, deci ea nu e deplină; cea universală se face cu o solemnitate impresionantă, cea particulară e făcută în mod mai simplu.

[83] Silvestru de Canev, **Dogmatica**, trad. rom., vol. V, p. 743-474.

6.7.8. Locul acestei judecăţi

Locul judecăţii obşteşti (dacă se poate vorbi de loc) va fi pământul. Expresia din Simbolul Credinţei că Domnul „iarăşi va veni să judece viii şi morţii", arată credinţa Bisericii că pe pământul pe care a venit odată pentru mântuirea oamenilor, pe acelaşi pământ va veni „iarăşi" să judece omenirea. Înţelepciunea dumnezeiască află de bine că acolo unde şi-au trăit oamenii viaţa, tot acolo o să-şi dea socoteală de felul cum au trăit-o şi acolo unde Fiul lui Dumnezeu a fost umilit până la moartea de pe cruce, tot acolo să fie El şi preamărit. Totuşi, care va fi locul de pe pământ, unde se va face judecata, nu se poate şti. Revelaţia divină nu ne dă indicaţii mai amănunţite în această privinţă. Se pare însă că ea va fi în părţile Ierusalimului. După profetul Ioil (4, 2) va fi aproape de Valea Iosafat, între muntele Măslinilor şi Ierusalim. Profetul citat scrie: *„Aduna-voi toate popoarele şi le voi pogorî în valea lui Iosafat şi mă voi judeca acolo cu ele"*. Chiar şi numirea **Iosafat** înseamnă: Judecata lui Dumnezeu[84].

Judecata universală pune capăt împărăţiei harice a Mântuitorului şi face începutul împărăţiei gloriei Fiului lui Dumnezeu.

6.8. Milenarismul şi combaterea lui

6.8.1. Istoricul milenarismului

Între a doua venire a Domnului şi judecata obştească există o strânsă legătură. Ele se vor întâmpla la un foarte scurt interval de timp una de alta. Am putea zice că e vorba doar de câteva clipe.

Unii eretici însă, s-au abătut de la învăţătura aceasta, susţinând că între aceste două evenimente există un răstimp de 1000 de ani. Ei spun anume că Domnul Hristos va reveni pe pământ cu 1000 de ani înainte de judecata universală. Cu ocazia revenirii, El va nimici pe diavolul, va învia pe oamenii drepţi, va întemeia o împărăţie nouă, în care va domni împreună cu drepţii 1000 de ani. La sfârşitul acestei perioade vor învia apoi ceilalţi morţi şi va fi judecata universală. Deci, învierea morţilor va fi în două reprize.

Învăţătura aceasta, întrucât vorbeşte de împărăţia de o mie de ani a Domnului, este numită **hiliasm** (de la χιλιοι o mie) sau **milenarism**. Ea e foarte veche şi izvorul ei pare a fi falsa credinţă iudaică cu privire la împărăţia lui Mesia. Se ştie că evreii aşteptau un Mesia pământesc, un Mesia care să întemeieze o împărăţie lumească. Cum însă Iisus Hristos spunea că împărăţia Lui nu e din lumea aceasta, ei fură dezamăgiţi. Cei ce crezuseră în El acceptară totuşi că nu va întemeia acea împărăţie la prima venire, credeau însă că trebuie să o înfiinţeze când va veni a doua oară. În sprijinul acestei păreri ei crezură că pot invoca Apocalipsa, care vorbeşte despre o împărăţie de 1000 de ani a Domnului. În această împărăţie El va domni împreună cu drepţii şi numai apoi va urma sfârşitul lumii.

Hiliasmul avea, în vechime, două aspecte: unul vulgar şi altul spiritual. După unii, Hristos întemeind împărăţia de o mie de ani, va restabili Ierusalimul În toată splendoarea lui, va repune în vigoare toată Legea mozaică, iar drepţii se vor bucura de tot felul de plăceri materiale. De părerea aceasta erau: Cerint, ebioniţii, montaniştii, apolinariştii etc.

---

[84] Fr. Xaverius Schouppe, S. I., **Elementa Theologiae Dogmaticae**, vol. II, ed. 19, p. 499.

După alţii, fericirea drepţilor din mileniu va fi numai de natură spirituală şi ei nu admiteau nimic din restabilirea Ierusalimului sau a Legii mozaice. De părerea aceasta au fost şi unii dintre bărbaţii de seamă ai Bisericii, ca: **Papia, Sf. Justin Martirul, Sf. Irineu, Sf. Ipolit, Tertulian, Lactanţiu** ş.a.

Hilianismul a fost combătut în vechime de Caius, presbiter în Roma, **Origen, Dionisie din Alexandria** ş.a. El dispare prin sec. IV, ca să reapară mai târziu, sub diferite forme, la unele secte protestante, cum sunt: **swedenborgienii, irvingienii, mormonii, adventiştii, studenţii în Biblie** ş.a.

6.8.2. Combaterea milenarismului

Milenarismul este o învăţătură greşită deoarece:

a) Susţinerea că vor fi două învieri ale morţilor, la o distanţă de o mie de ani una de alta, stă în contrazicere cu ceea ce ne-a învăţat Domnul, că drepţii vor învia în ziua cea de apoi (In 6, 40, 54) şi nu înaintea păcătoşilor. Mântuitorul spune că *„vine ceasul când toţi cei din morminte vor auzi glasul Lui şi vor ieşi, cei ce au făcut fapte bune, spre învierea vieţii, iar cei ce au făcut fapte rele spre învierea osândirii"* (In 5, 28-29).

b) În ce priveşte venirea a doua a Domnului, Revelaţia divină ne spune că odată cu această venire va fi şi judecata universală (Mt 25, 31 urm.). Nu va fi mai întâi venirea a doua şi abia după o mie de ani să urmeze judecata.

c) Milenarismul învaţă trei împărăţii ale lui Hristos: prima e împărăţia Harului, care ţine până la venirea a doua; a doua e împărăţia de 1000 de ani, care urmează primeia şi a treia e împărăţia gloriei, ce urmează după judecata universală. În Sf. Scriptură e însă vorba numai despre două împărăţii: a Harului, care ţine de la prima venire a Domnului până la Judecata universală (1 Co 15, 25) şi a doua care ţine de la Judecata universală în infinit (Lc 1, 33; 2 Ptr 1, 11).

d) Din învăţătura milenaristă rezultă că cei ce vor trăi în mileniu ştiu şi pot fixa cu precizie ziua Judecăţii şi a sfârşitului lumii, întrucât ar urma să fie la capătul celor 1000 de ani. O astfel de concluzie însă stă în contrazicere cu cuvintele Domnului, care spune că de ziua şi ceasul acela nu ştie nimeni (Mt 24, 36, 44).

e) După primul aspect (milenarism vulgar), milenarismul stă în contrazicere cu ceea ce spune Domnul că *„cei ce înviază nici nu se însoară nici nu se mărită, ci sunt ca îngerii lui Dumnezeu în cer"* (Mt 22, 30) şi cu spusele Sf. Ap. Pavel, că *„împărăţia lui Dumnezeu nu este mâncare şi băutură"* (Rm 14, 17). În ce priveşte restabilirea Legii mozaice în întregime, deci şi în partea ceremonială şi civilă, aceasta nu va mai avea loc niciodată. Încetarea pentru totdeauna a părţii ceremoniale şi civile a ei o prezic profeţii (Mal 1, 10-11) şi Domnul Hristos (In 4, 21-23), iar Sf. Apostoli spun direct că ea a încetat (Rm 6, 14; Gal 5, 1) şi că a fost înlocuită cu Legea lui Hristos.

f) Biserica a condamnat milenarismul la sinodul II ecumenic (381), când a fost condamnat apolinarismul. Tot atunci a introdus ea şi în Simbolul Credinţei că Iisus Hristos „va veni să judece viii şi morţii şi împărăţia Lui nu va avea sfârşit".

g) Ca bază scripturistică, milenariştii (sau mileniştii) se referă la locul din Apocalipsă 20, pe care-l interpretează literal. Interpretarea literală a acestui loc stă însă în contrazicere cu alte texte ale Sf. Scripturi. De aceea trebuie să spunem că Apocalipsa, fiind o carte profetică, nu poate fi interpretată literal şi nu poate fi astfel mai ales în părţile prin care ar veni în contrazicere cu alte texte clare ale Sf. Scripturi sau cu învăţătura Sf. Scripturi privită în ansamblul ei. Expresiile **învierea întâi**, înseamnă învierea sufletească în Hristos; **învierea a doua** este

învierea corporală, iar **moartea a doua** este condamnarea veşnică la judecata generală. Comentatorii au explicat cap. 20 din Apocalipsă astfel: îngerul, pe care spune Sf. Ioan că l-a văzut coborându-se din Cer, având la Sine cheia iadului, e Mântuitorul, care a venit să zdrobească pe diavolul. Legarea diavolului pentru **o mie de ani** înseamnă că Iisus Hristos a dezarmat pe cel rău, pe un timp îndelungat. L-a dezarmat în sensul că El a dat creştinilor puterea de a învinge ispitele celui rău. Expresia **o mie de ani** înseamnă intervalul de timp cuprins între începutul domniei Harului şi sfârşitul lumii sau între prima şi cea de a doua venire (şi judecata universală) a Domnului. În acest interval de timp Iisus Hristos domneşte în chip spiritual în Biserica luptătoare, pe pământ, şi în cea triumfătoare în cer. **Învierea întâi** înseamnă învierea oamenilor în creştinism, adică botezarea şi intrarea lor la viaţa creştină, prin care îşi pregătesc fericirea de veci. Această înviere începe cu îndreptarea (justificarea) omului prin Botez şi se încheie cu trecerea lui din viaţa prezentă în cea viitoare, în Biserica triumfătoare. Cei ce au ajuns aici împărăţesc cu Hristos. Ceea ce se spune în Apocalipsă 20, 4-5, că *„sufletele celor ce li se tăiase capul pentru mărturia lui Iisus... au înviat şi au împărăţit cu Hristos o mie de ani"*, şi că... *„aceasta este învierea cea dintâi"*, înseamnă intrarea **sufletelor** martirilor în cer şi petrecerea lor împreună cu Hristos timp îndelungat, adică până la învierea trupurilor. Întrucât aici se spune că **sufletele înviază**, înseamnă că nu poate fi vorba de învierea trupurilor, în sens hiliast, ci dimpotrivă. Astfel, Botezul ar fi numai un început al primei învieri, aceasta devenind reală şi deplină numai prin intrarea **sufletului** (după moartea trupului) în rai. Sensul acesta trebuie să-l aibă *„învierea cea dintâi"* cu atât mai vârtos cu cât se spune că asupra acestora moartea cea de a doua nu are putere (20, 6). Or, dacă am accepta în sens absolut că Botezul e prima înviere ar însemna că toţi cei botezaţi se şi mântuiesc şi nici unul din ei nu va fi condamnat (moartea a doua) la judecata universală. Lucrul acesta însă nu se poate susţine.

Dezlegarea diavolului pentru câtăva vreme (Ap 20, 7), înseamnă arătarea lui Antihrist, înainte de sfârşitul lumii. Iar judecata care se rosteşte asupra tuturor morţilor şi asupra Satanei, este Judecata din urmă[85].

6.9. Cer nou şi pământ nou, viaţa veşnică

6.9.1. Sfârşitul lumii: cer nou şi pământ nou

Odată cu judecata obştească, lumea actuală va lua **sfârşit**[86] şi va începe o lume nouă. Va fi un cer nou şi un pământ nou.

Despre un sfârşit al lumii actuale sau, mai precis, despre un sfârşit al pământului, vorbeşte şi ştiinţa, deşi momentul şi modul sfârşitului nu se pot preciza.

Despre acest sfârşit vorbeşte şi Revelaţia divină. Psalmistul spune: *„La început Tu ai întemeiat pământul şi cerurile sunt lucrul mâinilor Tale. Ele* **vor pieri**, *dar Tu rămâi, toate ca o haină se vor învechi, ca un veşmânt le vei schimba şi nu vor mai fi"* (Ps 102, 26-27). Mântuitorul vorbeşte

[85] Cf. V. Loichiţă, **Hiliasmul**, 1926, p. 46 urm.; I. Olariu, **Teol. Dogmatică** ort., Caransebeş 1907, p. 792.

[86] Învierea morţilor, a doua venire a Domnului, judecata universală, sfârşitul lumii actuale şi începutul împărăţiei gloriei sunt marile evenimente ce se vor întâmpla la capătul domniei Harului. Dar ordinea în care se vor întâmpla nu ne este cunoscută. Nici aceea nu ştim în mod sigur, dacă se vor succeda unul după altul sau dacă se vor întâmpla simultan. Mai probabil pare că se vor succeda cu repeziciune unul după altul. Dar cum va fi aceasta mai de aproape, ştie numai Dumnezeu. Revelaţia divină nedându-ne lămuriri în această privinţă, cel mai bun lucru este să acceptăm aceste evenimente prin credinţă, fără a mai scruta ordinea în care se vor întâmpla.

în mai multe rânduri despre sfârșitul lumii. *„Cerul și pământul vor trece"* (Mt 24, 35; vezi și Mt 24, 14; 28, 20; Mc 13, 31; Lc 16, 17; 21, 33). Iar Sf. Apostoli scriu că *„fața acestei lumi se trece"* (1 Co 7, 31). *„Iar cerurile de acum și pământul sunt iconomisite prin același cuvânt și păstrate focului, întru ziua judecății și a pieirii oamenilor necredincioși... Iar ziua Domnului va fi ca un fur; atunci cerurile pieri-vor cu vuiet mare; stihiile arzând se vor desface și pământul și lucrurile de pe el vor arde cu desăvârșire"* (2 Ptr 3, 7, 10).

Revelația divină, vorbind despre sfârșitul lumii, nu ne spune **când** va fi el. Deci nouă nu ne este cunoscută data sfârșitului. Ne este cunoscut însă **modul** cum va sfârși lumea. Și aceasta, conform spuselor Sf. Scripturi, va fi prin **foc**. Dar cum va fi mai de aproape știe numai Dumnezeu.

Când vorbim despre sfârșitul lumii, nu înțelegem o distrugere totală a ei, o întoarcere în neant, ci înțelegem o schimbare a legilor naturii actuale și stabilirea unei ordini noi, în așa fel că *„va fi cer nou și pământ nou, în care dreptatea locuiește"* (2 Ptr 3, 13). *„Și am văzut un cer nou și un pământ nou. Căci, cerul cel dintâi și pământul cel dintâi au trecut"* (Ap 21, 1). Sf. Chiril al Ierusalimului scrie: „Lumea aceasta se sfârșește și lumea aceasta creată se înnoiește iarăși. Pe pământ s-au răspândit tot felul de păcate. „Pentru ca să nu rămână acest locaș minunat plin de fărădelegi, trece lumea aceasta spre a se arăta alta mai bună"[87]. Iar Fer. Augustin spune că „lumea aceasta va trece, nu în sens de distrugere desăvârșită, ci în sensul de schimbare a lucrurilor. De aceea și Apostolul spune: *Fața acestei lumi se trece* (1 Co 7, 31). Se va distruge numai chipul ei, dar nu și natura"[88].

Omenirea nu stă pasivă în așteptarea unui cer nou și a unui pământ nou. Dimpotrivă, ea activează și se străduiește să le realizeze, atât cât îi permit puterile. Și, deși nu poate realiza integral acest ideal, ea are totuși tendința de a se apropia de el, pe diferite căi. Exemplu: **Medicina** vrea să vindece bolile și dacă s-ar putea să ne scape de moarte chiar. **Arta** vrea să ne dea idealul suprem. **Știința** urmărește să ne facă a cunoaște ființa lucrurilor, iar **Tehnica** să ne procure mijloace pentru a ne putea îmbunătăți viața. Ea ne procură ochi (microscopul și telescopul) cu care putem vedea cele mai mici sau mai îndepărtate lucruri; ne oferă urechi (telefon, radio), cu care auzim la distanță; aripi (avion) cu care ne ridicăm în aer etc. Toate acestea nu sunt altceva decât mărturii că tindem spre Dumnezeu; tindem spre o lume superioară; spre o lume nouă; spre un pământ nou și un cer nou[89].

Unii **gnostici, manihei și eretici din Evul Mediu** învățau că lumea actuală se va nimici total. La fel învăța și Origen, spunând însă că după dispariția lumii actuale va urma o nouă apariție a ei. Învățătura lui Origen a fost condamnată de sinodul V ecumenic prin următoarele cuvinte: „De va zice cineva că judecata viitoare înseamnă desființarea desăvârșită a trupurilor și că sfârșitul lumii este firea imaterială și nimic nu va mai exista după aceea din materie, ci numai spiritul, anatema să fie"[90].

Lumea nouă va fi purificată și reînnoită prin foc. În ea oamenii vor fi schimbați, binele va fi separat de rău și armonia de haos. Acolo nu va mai fi moarte, ci numai viață. Atunci făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să se bucure de libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu (Rm 8, 21). În lumea nouă nu va mai fi ca în lumea actuală, să existe binele alături de rău, adevărul alături de minciună etc. Acolo va domni o armonie desăvârșită și va dispare tot ceea ce e dușmănos față de Dumnezeu. Hristos nu va lăsa să fie acolo vreo răutate, pentru a oferi Părintelui Său o împărăție curată cu oameni reînnoiți. Atunci El Însuși Se va supune Tatălui ca

[87] **Cateheza 15**, 3, trad. rom., 399-400.
[88] **De civitate Dei**, XX, c. 14, PL., 41, 679.
[89] F. Bettex, **Das Lied der Schöpfung**, Stuttgart 1906, p. 404.
[90] Cit. la H. Andrutsos, **Dogmatica**, trad. rom., p. 469, nota 3.

„Dumnezeu să fie totul în toţi" (1 Co 15, 28). Acolo drepţii vor străluci ca soarele (Mt 13, 43) şi vor avea o stare de fericire asemănătoare cu cea de la începutul omenirii. Ba chiar superioară, întrucât triumfând ei asupra răului, s-au întărit în bine, aşa că niciodată nu vor mai putea cădea din el.

Lumea, aşa cum a fost creată de Dumnezeu, e bună. În această creaţie era o ordine minunată şi o armonie perfectă. Creaturile inferioare serveau celor superioare şi toate creaturile neraţionale serveau creaturii raţionale, adică omului. Bunătatea radia din om şi era simţită şi de vieţuitoare, care iubeau pe om şi nu-i făceau nici un neajuns. Cerul şi pământul, cu toate fenomenele lor, erau favorabile omului, procurându-i o stare de fericire. Şi influenţa omului asupra naturii şi a naturii asupra omului erau binefăcătoare.

Căderea protopărinţilor în păcat a avut o influenţă rea asupra întregii creaturi, asupra întregii lumi văzute. Armonia anterioară dintre om şi natură s-a desfăcut. Efectele păcatului străbătură şi natura şi astfel ea se revoltă contra omului. Îi deveni duşmănoasă şi obligă pe om să muncească din greu, spre a-şi putea câştiga existenţa. *„Făptura a fost supusă deşertăciunii nu din voia ei, ci din pricina aceluia care a supus-o"* (Rm 8, 20). *„Ea suspină şi este până acum ca în dureri de naştere"* (Rm 8, 22).

Influenţa omului asupra naturii şi invers a fost în trecut şi ea se poate observa şi azi. De exemplu, un timp frumos, o livadă înflorită, un lan de grâu auriu, un codru verde, un cer înstelat etc. influenţează în bine pe om. Dimpotrivă, un timp urât, o secetă etc. provoacă omului tristeţe ce se răsfrânge nu numai asupra sufletului, ci şi asupra trupului.

Dar şi omul poate influenţa şi transforma natura, nu numai prin activitatea sa fizică, ci şi prin cea spirituală. „Prin noi Universul este atras în zona lui Hristos, care îl pătrunde tot mai deplin. Puterea cuvântului întrupat iradiază în materie, coboară până în adâncul cel mai obscur al puterilor inferioare prin sufletele omeneşti, spiritualizând Universul întreg"[91]. Sunt oameni care trăiesc prin păduri şi bunătatea din ei iradiază şi influenţează fiarele sălbatice în aşa fel că ele nu le fac nici un rău. Cel mai grăitor exemplu despre influenţa lumii spirituale asupra celei materiale îl avem în moartea pe cruce a Domnului. Cu acea ocazie cerul s-a întunecat, pământul s-a cutremurat, stâncile s-au despicat, catapeteasma bisericii s-a rupt în două, multe morminte s-au deschis etc.

Când omul va fi schimbat radical, aceasta se va întâmpla la înviere şi judecată, atunci şi natura va fi schimbată radical. Odată cu reînnoirea sau restaurarea omului, va fi reînnoită sau restaurată şi natura. Atunci tot răul din lume va dispărea, va fi curăţit prin foc şi va fi un cer nou şi un pământ nou, în care va domni dreptatea şi iubirea.

6.9.2. Chinurile veşnice; viaţa veşnică şi justificarea lor

Suferinţele păcătoşilor şi fericirea drepţilor, după înviere şi judecată, vor fi în general aceleaşi ca şi după judecata particulară. Deosebirea va consta doar în aceea că după Judecata universală ele vor creşte **extensiv**, întrucât se vor extinde şi asupra trupului înviat şi **intensiv**, întrucât oamenii le vor simţi într-o măsură mult mai mare ca înainte de înviere. Drepţii, de exemplu, vor avea după înviere o viaţă mult superioară celei de pe pământ. Totuşi, pe baza revelaţiei şi atâta vreme cât trăim pe pământ, nu putem spune că suntem în stare să cunoaştem şi să înţelegem pe deplin situaţia celor înviaţi. „Nici bunătăţile promise celor ce au vieţuit drept nu sunt de acelea care să poată fi descrise prin cuvinte... nici viaţa de durere a celor

[91] Condiţiile mântuirii, în „Studii Teologice", nr. 5-6/1951, p. 252.

păcătoși nu este egală cu vreo suferință care întristează aici", zice Sf. Grigorie de Nisa[92]. „După înviere timpul nu se va mai număra cu zile și nopți. Va fi mai degrabă o singură zi neînsemnată, când soarele dreptății va străluci luminos peste cei drepți. Pentru cei păcătoși va fi o noapte adâncă, fără de sfârșit"[93].

În urma sentinței judecății universale, păcătoșii vor merge în Iad sau mai precis la pedeapsa veșnică (Mt 25, 46), unde va suferi fiecare pedeapsa potrivită pentru păcatele sale. (Mărt. Ortod. I, 63; Lc 12, 47-48). Starea morală cu care au trecut ei în lumea de dincolo îi face incapabili de fericire. Ei sunt ca orbul care nu poate vedea lumina zilei și nu se poate bucura de frumusețile naturii.

Dacă, în ce privește gradul de intensitate și cantitate, pedepsele iadului variază de la păcătos la păcătos, în ce privește durata, ele toate sunt veșnice. (Mărt. Ortod. I, 60; Mt 25, 46; 18, 8; Ap 14, 11; 20, 10; Mc 9, 44; Isaia 66, 24 etc). Sf. Chiril al Ierusalimului scrie că la înviere „dacă cineva e păcătos primește un trup veșnic, spre a putea suferi osânda păcatelor sale, ca să nu se mistuie niciodată, arzând veșnic în foc"[94]. **Sf. Ioan Hrisostom** spune că: „Pedepsele acestei vieți se sfârșesc odată cu viața, pe când ale celeilalte sunt eterne"[95].

Credința în eternitatea pedepselor iadului pentru marii păcătoși o aflăm și la păgâni. **Tantalus** a fost aruncat în iad pentru trădarea secretelor zeilor și aici, deși avea apă destulă, suferea de o sete grozavă, deoarece de câte ori voia să bea, apa fugea de el. Această pedeapsă avea să o sufere în veci.

Eternitatea pedepselor iadului a fost negată în trecut și este și azi negată din partea unora. Unii din cei ce o neagă spun că numai drepții vor trăi în veci în fericire, pe când păcătoșii vor fi nimiciți la judecata din urmă. Prin nimicire încetează și pedepsele lor. Deci ele nu sunt eterne. De părerea aceasta sunt unii teologi protestanți[96]. **Studenții în Biblie**, de exemplu, interpretează că moartea a doua înseamnă nimicire totală. Alții cred că păcătoșii vor suferi numai un timp oarecare, mai lung sau mai scurt după gravitatea păcatelor lor. Prin aceste suferințe ei se purifică și apoi vor fi restabiliți în stare de fericire originală. La această restabilire vor ajunge nu numai oamenii păcătoși, ci chiar și demonii. Deci, în cele din urmă va fi o restabilire a tuturor (ὠποκατώστασις τὰν πάντων). Învățătura aceasta o profesau în vechime: Origen, în cartea sa Despre Principii, (Περὶ Ἀρχᾶν) și **Grigorie de Nisa**[97], iar în timpul mai nou e profesată, uneori cu modificări, de unii teologi ruși ca **Nic. Berdiaev, Sergiu Bulgakov** ș.a.[98].

---

92 **Cuv. Cateh.**, c. 40, P.G. 45, 104.

93 Sf. Ioan Damaschin, **Dogm**, II, 1, trad. rom., p. 58.

94 **Cateh.** 18, n. 19, trad. rom., p. 523.

95 **Omilia** 23, n. 4, la I Cor., P.G. 61, 193.

96 Așa învățau: Rothe, Pétavel Oliff în scrierea **L'immortalité conditionelle**, Ch. Lambert, **Le spiritualisme et la Réligion** ș.a. Vezi Andrutsos H., **Dogm.**, 471, nota 3 și H. Hurter, **Theol. Dogm. Compendium**, tom. III, ed. 5, Oeniponte 1885, p. 566.

97 **Cuv. cateh.**, 8, P.G. 45, 35.

98 Cu nuanțe diferite întâlnim această învățătură și în unele religii orientale, precum și în teosofie, spiritism etc. Toți aceștia privesc reîncarnarea (care altădată se numea metempsihoză, ensomatoză, palingenezie), ca un mijloc de purificare a oamenilor. Reîncarnarea este o durere, un fel de iad, dar ea va avea sfârșit. Așadar, suferința păcătoșilor nu e veșnică. Platon susținea într-o vreme că marii păcătoși vor fi aruncați în Tartar, de unde nu mai scapă niciodată. Mai târziu însă a revenit asupra acestei păreri și a susținut că toți păcătoșii se vor mântui după ce își ispășesc vina, cf. St. Bezdechi. Teoria pedepselor viitoare la Platon și Ioan Gură de Aur, la **Anuarul Institutului de studii clasice**, vol. II, 1933-1935, Cluj, 1936, p. 7-8.
Despre un sfârșit al pedepselor iadului vorbește și folclorul nostru. Se spune anume că Maica Domnului milostivindu-se de cei din iad îi scoate de acolo, rând pe rând, cu o plasă ce o face din fuioare, sau printr-

Sergiu Bulgakov spune că „nici un rigorism nu ne poate lua nădejdea pe care ne-o dau cuvintele triumfătoare ale Sf. Ap. Pavel: **„Dumnezeu a închis pe toţi oamenii în răzvrătire, ca pe toţi să-i miluiască"**[99] (Rm 11, 32). Iar Nicolae Berdiaev spune: „nu pot accepta raiul pentru mine, dacă părinţii, prietenii mei sau chiar persoane pe care nu le-am întâlnit niciodată în viaţă, trebuie să fie în iad"[100]. Berdiaev nu admite însă apocatastaza lui Origen, deoarece, după părerea lui, aceea ar violenta libertatea omenească. Pentru Berdiaev, iadul e incompatibil cu bunătatea lui Dumnezeu şi cu iubirea creştină. Dumnezeu fiind bun, nu poate lăsa pe păcătoşi să sufere în veci. Pe lângă aceasta, nici un creştin nu se poate simţi bine dacă ştie că fratele său e în suferinţă. Dacă în viaţa pământească este creştinul pătruns de astfel de sentimente, el nu va fi lipsit de ele nici în viaţa viitoare. Iar dacă le are şi dincolo, înseamnă că suferinţele fraţilor săi din iad îl fac şi pe el, chiar dacă ar fi în rai, să sufere. Dar, în acest caz raiul nu ar mai fi un loc şi o stare de fericire. De aceea, pentru ca el să nu fie astfel, Dumnezeu trebuie să facă un sfârşit pedepselor iadului şi despre acest sfârşit (trebuie) să ştie şi drepţii.

Ştiind că până în cele din urmă şi cei din iad vor ajunge în rai, ei vor trăi liniştiţi acolo.

Părerea că pedepsele iadului sunt numai temporale şi că vor avea un sfârşit, a fost condamnată de Biserică la sinodul V ecumenic, prin cuvintele: „Cel ce zice sau crede că pedepsirea diavolilor şi a oamenilor păcătoşi este numai temporală şi va avea oarecând un sfârşit, să fie anatema".

Cei ce neagă eternitatea chinurilor păcătoşilor spun că aceasta e incompatibilă cu:

a) bunătatea, b) dreptatea şi c) înţelepciunea lui Dumnezeu. Dumnezeu fiind bun, trebuie să ierte pe toţi păcătoşii; fiind drept nu poate pedepsi pe vecie pe cei ce fac păcate în timp, deoarece ar fi disproporţie între faptă şi răsplată; fiind înţelept nu poate zădărnici scopul cu care ne-a creat. El a creat pe om să fie fericit. Or, dacă pedepseşte pe unii pentru vecie, înseamnă că zădărniceşte scopul acestora.

La aceste obiecţii se poate răspunde astfel:

a) Este adevărat că Dumnezeu e Atotbun. El vrea mântuirea tuturor oamenilor. Dar tocmai fiindcă o vrea, El oferă oamenilor, ajutorul (Harul) necesar ajungerii acestei ţinte. Îl oferă, dar nu-l impune. Sunt însă oameni care dispreţuiesc acest ajutor. Ei nu vor să-l primească şi nici nu vor să stea în comuniune cu Dumnezeu. Cei ce trec în lumea de dincolo cu o astfel de stare sunt şi acolo departe de Dumnezeu şi devin, pentru vecie, incapabili de fericire. Din cauza nefericirii sunt ei înşişi nefericiţi.

Nici afirmaţia că suferinţa lor ar produce suferinţă şi celor din rai nu este justă. Fără îndoială că orice creştin caută să-şi ajute semenul căzut în necaz. Dacă cel strâmtorat primeşte şi întrebuinţează bine ajutorul oferit, el scapă de nevoie. În acest caz, cel ce i-a dat ajutorul se bucură pentru starea de mulţumire la care a ajuns semenul său. Dacă însă cel strâmtorat refuză cu răutate şi încăpăţânare ajutorul ce i se oferă şi ştie că fără acest ajutor nu poate scăpa de nevoie, atunci cel ce a voit să-l ajute are sufletul împăcat şi nu mai are nici o mustrare de conştiinţă, orice se va întâmpla semenului său mândru şi încăpăţânat.

Un ajutor oferă şi Dumnezeu oamenilor, ca să se mântuiască. Cei ce resping cu ură, mândrie şi încăpăţânare acest ajutor, deşi ştiu că fără el nu se pot mântui, sunt ei înşişi vinovaţi de starea lor de nefericire. De aceea, cei din rai nu mai au nici un motiv de a nu se simţi fericiţi, ştiind că şi cei din iad au avut posibilitatea mântuirii, dar n-au vrut.

---

un alt mijloc minunat. În felul acesta iadul va rămâne gol. Atunci şi diavolii, nemaiavând de lucru, întrucât li s-a golit împărăţia, se vor face buni. Dumnezeu îi va ierta şi pe ei şi-i va primi în rai.

[99] **Ortodoxia**, trad. N. Grosu, Sibiu 1933, p. 236. De părerea aceasta este şi filozoful rus Vladimir Soloviev, vezi Nic. Terchilă, **Idei de Filozofie religioasă la Vladimir Soloviev**, Sibiu 1936, p. 92.

[100] **De la destination de l'homme**, p. 355.

b) În ce privește raportul dintre dreptatea dumnezeiască și veșnicia pedepselor, observăm că orice faptă trebuie să-și primească răsplata. Iar aceasta se măsoară nu după durata cât a ținut săvârșirea faptei, ci după bunătatea, respectiv răutatea ei. De aceea și păcatele, cu cât sunt mai mari, cu atât și pedeapsa pentru ele e mai mare. Unele păcate conțin o răutate nelimitată. De aceea și pedeapsa pentru ele trebuie să fie nelimitată. Cum însă omul este mărginit, el nu poate suporta o pedeapsă nelimitată după **intensitate**, dar trăind în veșnicie, poate suporta o pedeapsă nelimitată după **extensiune**. De aceea, nu se poate spune că nu e cu dreptate ca pentru o răutate mare săvârșită în timp, să fie pedepsit pentru vecie, așa după cum nu se poate spune că nu e cu dreptate ca un criminal incorigibil, deși săvârșește crima într-un timp limitat, să fie pedepsit cu eliminarea lui din societate pentru totdeauna (fie prin moarte, fie prin închisoarea pe viață).

Cel ce moare cu sufletul otrăvit de grave păcate de moarte, moare cu ură față de Dumnezeu. Și cum mântuirea nu se poate dobândi decât prin iubire, rezultă că cel care a murit cu ură nu se mai poate pocăi și nu mai poate iubi. De aceea, nici nu se poate mântui. Ura lui față de Dumnezeu rămâne pentru vecie și în mod logic tot pentru vecie rămâne și pedeapsa pentru acea ură[101]. Fer. Augustin scrie că după cum legile cetății actuale nu mai aduc la viață pe cel condamnat la moarte și executat, „tot așa nici legile cetății lui Dumnezeu nu mai cheamă la viață veșnică pe cel osândit cu moartea a doua"[102].

c) Dumnezeu a creat pe om pentru fericire. Spre ajungerea acesteia se cere Însă urmarea unui anumit drum și anume drumul evlaviei. Cel ce nu poate merge pe acesta, nu poate ajunge la fericire. Vina este a lui, nu a altuia. De aici însă nu rezultă că scopul pentru care a creat Dumnezeu pe om e zădărnicit, deoarece dacă sunt unii care nu ajung acest scop, din vina lor, sunt în schimb alții care îl ajung. Aceștia sunt oamenii evlavioși și îngerii buni. Deci, scopul creării se realizează și astfel înțelepciunea lui Dumnezeu nu este anihilată.

Dacă pedeapsa eternă pentru unele păcate de moarte este de înțeles, ce vom zice despre pedeapsa pentru păcatele ce se iartă?

Am mai spus că aceste păcate le iartă Dumnezeu pentru mijlocirile Bisericii luptătoare. Cum însă după judecata universală nu mai este Biserică luptătoare, ce se va întâmpla cu cei ce vor avea păcate iertabile la a doua venire a Domnului? Aceștia trecând în viața de dincolo cu astfel de păcate, dar neavând cine se ruga pentru ei, vor rămânea oare în muncile veșnice? Un răspuns categoric în această privință nu putem da. Credem însă că cei ce vor fi surprinși de învierea și Judecata universală cu astfel de păcate, vor fi iertați de Dumnezeu, pentru rugăciunile Maicii Domnului și ale sfinților, și deci ei nu vor fi trimiși în chinurile veșnice, ci vor ajunge în fericirea de veci.

6.9.3. Fericirea veșnică

Dacă păcătoșii suferă chinurile veșnice, drepții în schimb se vor bucura de fericirea veșnică. Ei vor trăi în împărăția gloriei, împreună cu Dumnezeu; vor trăi în iubirea lui Dumnezeu. Sf. Grigore de Nisa zice că în veacul viitor „nu va fi lipsă de nimic din cele ce susțin viața acum: nici de aer, nici de lumină, nici de spațiu, nici de celelalte asemănătoare, locul tuturora ni-l va ține natura dumnezeiască".

Cei din rai sau din viața veșnică vor contempla cu seninătate și bucurie măreția lui Dumnezeu; vor poseda toate bunurile spirituale pe care le-au dorit și vor avea o viață

[101] V. Suciu, **Dogm.**, II, p. 623.
[102] Fer. Augustin, **De civitate Dei**, P.L. 41, 726.

netulburată de nimic. Dacă zicem că vor contempla pe Dumnezeu, nu înţelegem prin aceasta lipsa oricărei activităţi a lor. Ei au viaţă, iar viaţa presupune activitate. Această activitate se va desfăşura în direcţia binelui, a adevărului şi a frumosului. Ei vor simţi şi vor cunoaşte binefacerile lui Dumnezeu; vor medita asupra sensului lumii trecute şi a aceleia în care se află, vor pătrunde în adâncul înţeles al însuşirilor dumnezeieşti etc. Toate acestea arată că drepţii vor fi activi în lumea de dincolo.

În lumea drepţilor binele se va manifesta fără nici o opoziţie din partea răului, căci acolo nu mai există nici un rău, acolo va domni virtutea cu toate nuanţele ei; acolo drepţii vor primi bunuri pe care *„ochiul n-a văzut, urechea n-a auzit şi la inima omului nu s-au suit"* (1 Co 2, 9). Împărăţia cerurilor nu e luminată de soare, lună sau stele, ci de mărirea lui Dumnezeu (Ap 21, 23). În ea nu va fi nici arşiţă (Ap 7, 16) şi nici noapte (Ap 22, 5). Măreţia lui Dumnezeu se va răsfrânge asupra celor de acolo şi astfel se vor împlini cuvintele scripturistice că *„drepţii vor străluci ca soarele"* (Mt 13, 43). După judecata universală, întrucât toţi drepţii se bucură solidar şi în întreaga lor natură de fericire putem spune că aceasta e o fericire deplină.

Fericirea drepţilor va fi proporţională cu virtuţile lor din viaţa terestră. Fiecare va primi plata după osteneala sa. Sf. Vasile cel Mare scrie că „întrucât la Părintele sunt multe locaşuri, unii se vor odihni într-o stare mai perfectă şi mai înaltă şi alţii într-o stare inferioară. Dar toţi se vor cinsti cu linişteа"[103].

[103] La Isaia XI, 10, P.G. 30, 556.

Cuprins

PARTEA A II-A. TEOLOGIA DOGMATICĂ SPECIALĂ ŞI SIMBOLICĂ (CONTINUARE)

4. DUMNEZEU MÂNTUITORUL
4.1. Cuprinsul şi însemnătatea dogmei 7
4.1.1. Pregătirea omenirii pentru primirea unui Mântuitor. Necesitatea Întrupării .7
4.1.2. Firea Dumnezeiască şi firea omenească a lui Iisus Hristos 14
4.1.3. Unirea ipostatică 19
4.1.4. Urmările unirii ipostatice 24
4.1.5. Problema chenozei 30
4.1.6. Erezii hristologice 33
4.2. Opera mântuitoare (mântuirea obiectivă) 36
4.2.1. Întreita slujire a Mântuitorului 36
4.3. Opera de răscumpărare 41
4.3.1. Aspectele esenţiale ale operei de răscumpărare în concepţia ortodoxă 41
4.3.2. Răscumpărarea în teologia romano-catolică 57
4.3.3. Răscumpărarea în teologia protestantă 62

5. DUMNEZEU SFINŢITORUL
5.1. Fiinţa harului dumnezeiesc după cele trei confesiuni 71
5.1.1. Concepţia ortodoxă despre har 71
5.1.2. Doctrina catolică despre graţie 75
5.1.3. Concepţia protestantă despre Har 81
5.2. Har şi libertate; predestinaţie 82
5.2.1. Teorii catolice despre raportul între natură şi har 82
5.2.2. Doctrina ortodoxă despre raportul între natură şi har 87
5.2.3. Doctrina protestantă despre raportul dintre natură şi har 93
5.3. Lucrarea harului dumnezeiesc 99
5.3.1. Îndreptarea în cele trei confesiuni creştine 99
5.3.2. Credinţa şi faptele bune ca şi condiţii subiective ale mântuirii 105
5.4. Deosebiri interconfesionale cu privire la condiţiile subiective ale mântuirii
Noţiunea de merit şi indulgenţele 109
5.4.1. Doctrina ortodoxă şi catolică în expunere comparativă 109
5.4.2. Doctrina protestantă şi ortodoxă în expunere comparativă 122
5.5. Noţiunea de sfinţenie; cinstirea îngerilor, a sfinţilor şi a Sfintei Fecioare,
a moaştelor şi a sfintelor icoane 131
5.5.1. Noţiunea de sfinţenie 131
5.5.2. Cinstirea sfinţilor în general şi a Sfintei Fecioare în special 136
5.5.3. Cinstirea sfintelor moaşte, a sfintelor icoane şi a sfinţilor îngeri 141
5.6. Doctrine despre Biserică 145
5.6.1. Doctrina ortodoxă despre Biserică 145
5.6.2. Doctrina catolică despre Biserică 164
5.6.3. Doctrina protestantă despre Biserică 175
5.7. Sfintele Taine 183
5.7.1. Sfintele Taine în general 183
5.7.2. Taina Botezului 192

5.7.3. Taina Mirului 205
5.7.4. Dumnezeiasca Euharistie 210
5.7.5. Taina Pocăinței 228
5.7.6. Taina Hirotoniei 239
5.7.7. Taina Nunții 243
5.7.8. Taina Maslului 248

6. DUMNEZEU JUDECĂTORUL 255
6.1. Concepția creștină despre moarte 255
6.2. Judecata particulară 261
6.3. Viața repausaților noștri. Rai și iad 266
6.4. Purgatoriul 276
6.5. Legătura dintre creștinii de pe pământ cu cei repausați 281
6.6. Învierea morților 287
6.7. A doua venire a Domnului și Judecata obștească 292
6.8. Milenarismul și combaterea lui 298
6.9. Cer nou și pământ nou, viața veșnică 300